

LES CONDITIONS DE
PÉNÉTRATION ET DE DIFFUSION
DES CULTES ÉGYPTIENS
EN ITALIE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

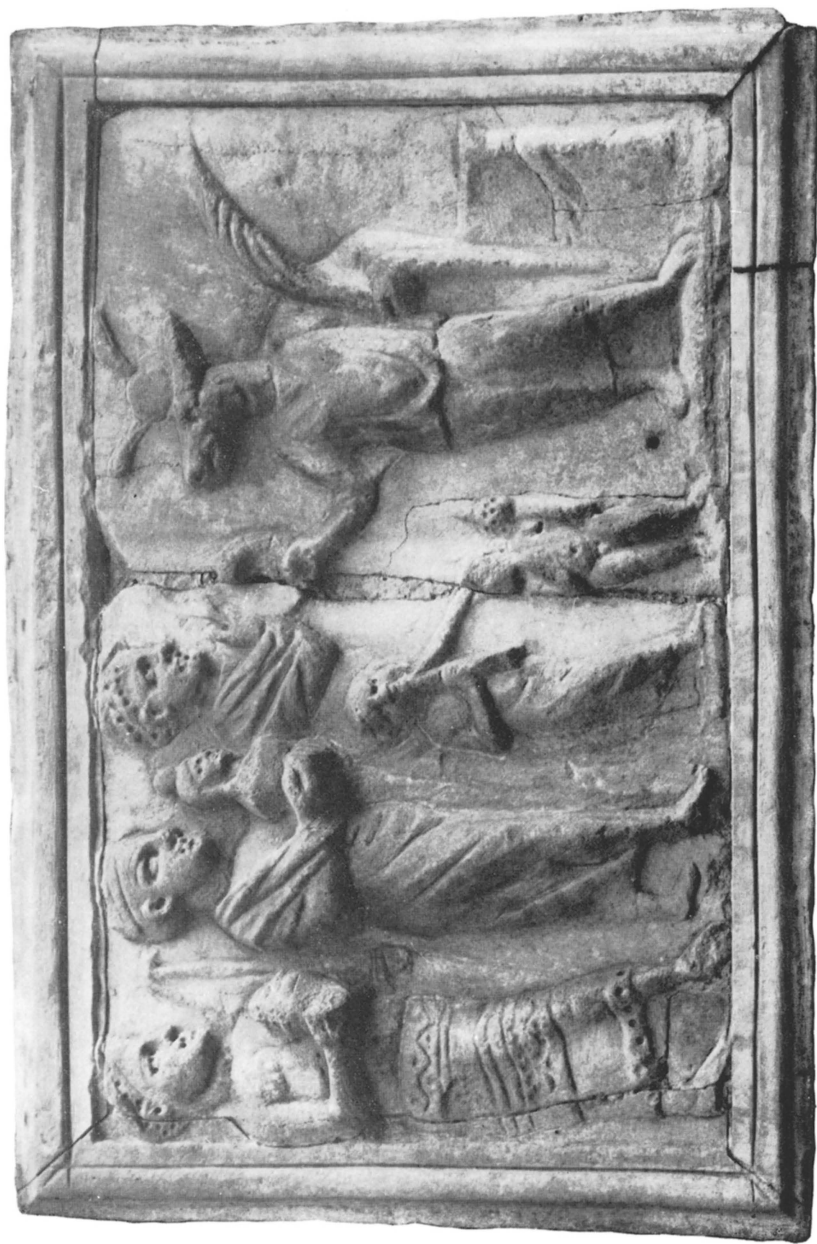
TOME VINGT-DEUXIÈME

MICHEL MALAISE

LES CONDITIONS DE
PÉNÉTRATION ET DE DIFFUSION
DES CULTES ÉGYPTIENS
EN ITALIE



LEIDEN
E. J. BRILL
1972



Procession isiaque

MICHEL MALAISE

LES CONDITIONS
DE PÉNÉTRATION ET DE
DIFFUSION
DES CULTES ÉGYPTIENS
EN ITALIE

AVEC UN FRONTISPICE ET 3 CARTES



LEIDEN
E. J. BRILL
1972

ISBN 90 04 03511 7

Copyright 1972 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

*VXORI CARISSIMAE
ET FILIAE AMATISSIMAE
IMO CORDE*

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	XIII
Introduction	I
Remarque préliminaire	20

PREMIÈRE PARTIE

LES PERSONNES OU LES ISIAQUES D'ITALIE

I. Les porteurs de noms théophores isiaques	25
1. La signification des noms théophores isiaques .	25
2. Morphologie et répartition des noms théophores isiaques	34
3. Éléments onomastiques de caractère éventuellement isiaque	49
II. L'appartenance ethnique et la situation sociale des Isiaques d'Italie	67
1. L'importance de l'élément étranger	71
2. La répartition sociale	75
III. La situation professionnelle et économique des Isiaques d'Italie	101
IV. Les prêtres	113
V. Les initiés et les fidèles	144
VI. Raisons de la foi isiaque: conviction religieuse ou opportunisme politique?	152

DEUXIÈME PARTIE

LES DIEUX ÉGYPTIENS EN ITALIE

VII. Les dieux égyptiens attestés en Italie et leur répartition	159
---	-----

VIII. La nature des dieux égyptiens en Italie	171
1. Isis	171
A. Aperçu de l'iconographie romaine d'Isis	176
B. Isis dans les inscriptions d'Italie	181
a. Isis souveraine	181
b. Isis secourable	184
c. Isis liée à un lieu	187
d. Le nom d'Isis est joint à celui d'une autre déesse.	189
e. Isis myrionyma	190
2. Sérapis	191
3. Harpocrate	198
4. Osiris	203
5. Anubis	208
6. Apis	212
7. Bès	214
8. Nephthys	215
IX. Le culte	217
1. Le culte public	217
A. Le culte journalier	217
B. Les fêtes	217
a. Le Nauigium Isidis	217
b. L'«Inuentio Osiridis»	221
c. Les Pelusia	228
d. Les Serapia et le Sacrum Phariae	229
e. Les Lychnapsia	229
2. L'initiation	230
3. Les temples	239
A. Les temples d'Isis	239
B. Les temples de Sérapis	242
X. Les auteurs latins et la religion égyptienne	244

TROISIÈME PARTIE

PÉNÉTRATION DES CULTES ÉGYPTIENS EN ITALIE:
ITINÉRAIRES ET AGENTS

Introduction. Importance des relations commerciales. Péné- tration en deux phases	255
--	-----

La période républicaine

XI. La Sicile romaine	261
XII. Les trafiquants italiens en Grèce et dans les îles de la mer Égée	264
1. Le monde grec moins Délos	264
2. Délos.	268
A. Les Romains à Délos	269
B. Les cultes égyptiens à Délos	275
C. Les Romains face aux dieux égyptiens.	282
XIII. Les trafiquants italiens en Asie Mineure	312
XIV. La république Romaine et l'Égypte ptolémaïque	315

La période impériale

XV. La province romaine d'Égypte et l'Italie.	321
Conclusions	331

QUATRIÈME PARTIE

LA DIFFUSION DES CULTES ÉGYPTIENS SUR
LE SOL ITALIEN

XVI. L'extension des cultes égyptiens: les sites isiaques d'Italie	335
---	-----

XVII. Nature et emplacement des sites isiaques en Italie	343
XVIII. Essai sur les voies de pénétration à l'intérieur de l'Italie	352

CINQUIÈME PARTIE

DIFFUSION ET POLITIQUE

XIX. La politique religieuse avant l'entrée des cultes isiaques	357
XX. Les dieux égyptiens de Sylla à Octave.	362
1. Sylla	362
2. L'époque de César	365
3. Octave	378
XXI. Les dieux égyptiens d'Auguste à Othon: Des persécutions aux empereurs égyptophiles	385
1. Auguste	385
2. Tibère	389
3. Caligula	395
4. Claude	401
5. Néron	403
XXII. Les dieux égyptiens protecteurs des Faviens	407
1. Vespasien	407
2. Titus	413
3. Domitien	414
XXIII. Les Antonins: de la neutralité de Trajan à l'engouement de Commode	418
1. Nerva	418
2. Trajan	418
3. Adrien	419
4. Antonin le Pieux.	427
5. Marc-Aurèle.	428
6. Commode.	432

XXIV. Les Sévères et l'apogée des dieux égyptiens. . . .	437
1. Septime-Sévère	437
2. Caracalla	439
3. Héliogabale	443
4. Alexandre-Sévère	443
XXV. L'effacement des dieux égyptiens sous l'anarchie militaire et les empereurs illyriens	444
XXVI. Le IV ^e siècle: les dieux égyptiens au service de la réaction païenne	450

SIXIÈME PARTIE

LA PLACE DES CULTES ÉGYPTIENS DANS
L'ENSEMBLE DES CULTES ORIENTAUX

XXVII. L'importance des cultes égyptiens	459
XXVIII. Les rapports des cultes égyptiens avec les cultes orientaux	461
1. Les rapports avec Jupiter Dolichenus.	461
2. Les rapports avec Mithra	464
3. Les rapports d'Isis avec Cybèle	467
4. Conclusions	468
Conclusions	469
Bibliographie	482
1. Résolution des abréviations	482
A. Revues	482
B. Recueils et ouvrages.	483
2. Liste des principaux ouvrages modernes.	485
3. Les sources anciennes.	495
A. Les auteurs	495
B. Inscriptions et papyrus	502
4. Addendum	506
Index analytique	507

AVANT-PROPOS

Voici plusieurs années, nous avons entrepris sous la direction de M. M. Renard, Professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, une thèse de doctorat consacrée à l'étude de la pénétration et de la diffusion des cultes égyptiens en Italie. Après avoir défendu cette thèse à l'Université de Liège, il nous est aujourd'hui possible, grâce à l'amabilité de M. M. J. Vermaseren, Professeur à l'Université d'Utrecht et directeur de cette collection, de publier le résultat de ces recherches. Le présent volume est réservé à l'analyse et à la synthèse des documents isiaques découverts en Italie dont on trouvera l'inventaire dans un autre volume de cette collection.

Au seuil de cet ouvrage, il nous est particulièrement agréable d'adresser nos plus vifs remerciements à plusieurs professeurs qui ont bien voulu nous accorder leur aide précieuse, leur encouragement et nous faire bénéficier d'utiles remarques après lecture de notre manuscrit.

M. M. Renard a accepté de patronner cette thèse et nous a prodigué suggestions et conseils avisés au cours de son élaboration. Il fut toujours d'ailleurs, depuis nos premiers pas dans l'*Altertumswissenschaft*, un guide éclairé. M. J. Leclant, Professeur à la Sorbonne, spécialiste de la diffusion des cultes isiaques, nous a ouvert ses fichiers bibliographiques et a bien voulu nous recevoir à Paris pour discuter du plan de cette étude. M. M. J. Vermaseren a eu l'obligeance de nous communiquer plusieurs études introuvables en Belgique et nous a également accueilli à Amsterdam pour nous entretenir de notre travail. Il a eu, en outre, la bonté d'accepter notre ouvrage dans cette belle série des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*. Notre reconnaissance va également à M. B. van de Walle, notre ancien professeur d'égyptologie, grâce à l'enseignement duquel nous avons pu aborder ces recherches en tenant compte des données égyptologiques, si importantes pour notre sujet.

Toute notre gratitude est encore acquise à M. J. J. Derksen,

Assistant à l'Institut Archéologique de l'Université d'Utrecht, et à Madame Derksen qui se sont chargés de la mise au point minutieuse des cartes.

Enfin, qu'il nous soit permis d'exprimer nos vifs remerciements à notre femme qui nous a secondé dans de multiples tâches matérielles et nous a notamment aidé dans la préparation de nombreux tableaux, plans et cartes.

Puissent toutes ces personnes trouver ici l'expression d'une gratitude bien sincère!

INTRODUCTION

L'étude des cultes orientaux dans l'Empire romain attire de plus en plus l'attention des savants. Cette collection des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* dirigée par M. J. Vermaseren en est une preuve évidente. Ce domaine complexe, situé au carrefour de deux mondes, est fort attachant et riche à explorer. A côté de Cybèle et de Mithra, les dieux égyptiens, surtout Isis et Sérapis, ont occupé une place de choix dans les religions orientales qui ont séduit le monde gréco-romain. L'analyse des cultes isiaques a cependant, durant de longues années, suscité peu d'enthousiasme : les égyptologues négligent généralement ces problèmes relégués en marge de l'égyptologie traditionnelle et considèrent que c'est là matière de recherche pour des historiens de l'antiquité gréco-romaine, lesquels, à leur tour, ne sont guère attirés par ces questions peu «classiques». Nous étant toujours intéressé à la fois au monde romain et à la civilisation égyptienne, nous avons entrepris d'étudier un des problèmes soulevés par les cultes isiaques en Italie, savoir les conditions de propagation et de diffusion de ces cultes sur le sol italien. Nous espérons que cette enquête sera de quelque utilité au sein des recherches actuelles sur la diffusion des dieux égyptiens hors de leur patrie. En effet, presque tous les articles et ouvrages, qui traitent déjà des cultes isiaques en Italie, se sont attachés avant tout à l'aspect proprement religieux : contenu doctrinal et mythologique, formes institutionnelles (clergé, culte, fêtes, temples) et iconographie gréco-romaine des divinités nilotiques. On a trop souvent oublié que ces réalités religieuses n'existaient pas isolées en soi, mais se greffaient, vivantes, sur un contexte historique, social et géographique. Qui veut juger de l'importance jouée par une religion ne doit pas seulement s'attacher aux dieux mais surtout aux fidèles qui ont accueilli ces divinités, tout en cherchant dans quelles conditions et dans quelle mesure un culte a séduit des hommes à un endroit et à un moment donnés. C'est pourquoi le but de ce travail est d'apporter une réponse à deux questions essentielles : d'une part, quels itinéraires et quels agents de propagation ont conduit les dieux

égyptiens en terre italienne, d'autre part, quelle fut la diffusion des cultes égyptiens arrivés en Italie, tant sur le plan géographique que social, et dans quelles circonstances s'accomplit-elle?

Avant d'aborder le plan retenu et la méthode suivie pour cette recherche, nous voudrions retracer l'état de la question en signalant les travaux essentiels et plus spécialement les vues émises sur l'objet de notre enquête.

Le premier auteur à se pencher sur les cultes isiaques en Italie fut C. Reichel qui, en 1849, présenta à Berlin une thèse intitulée: *De Isidis apud Romanos cultu*. Cet ouvrage recherchait les raisons du succès d'Isis auprès des Romains puis retraçait l'image gréco-romaine de la déesse, étudiait son histoire à Rome et un peu dans le reste de l'Italie, et analysait son clergé et son culte. En fait, il s'agit d'un premier contact avec le sujet et ce livre ne soulève que très peu de questions abordées dans notre étude. La grosse lacune de cet exposé est l'absence presque totale des inscriptions et des documents archéologiques. Son auteur eut cependant le mérite de s'attaquer à un sujet nouveau.

En 1866, O. Beauregard (*Les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte et son expansion dans le monde. A propos de la collection archéologique de feu le Docteur Ernest Godard*, Paris) consacrait quelques pages (p. 507-525) à l'expansion des dieux égyptiens dans le paganisme gréco-romain mais se plaçait à un point de vue tout à fait inattendu: il cherchait à démontrer l'origine égyptienne des dieux grecs et romains, thèse qui l'entraînait évidemment dans des divagations fort éloignées de notre propos.

La thèse de doctorat de G. Lafaye (*Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris), parue en 1884, est un ouvrage d'une tout autre classe où l'auteur traite son sujet avec intelligence et clarté. A l'heure actuelle, ce livre reste une synthèse importante. Évidemment des points de détail sont à revoir et la documentation de son catalogue appelle de nombreux compléments. Ainsi, par exemple, Lafaye ignore les importantes trouvailles de Bénévent ¹⁾

¹⁾ Si la plupart de ces documents ont été retrouvés en 1903, certains autres, comme les obélisques, étaient déjà connus à l'époque de Lafaye. Un peu après l'ouvrage de Lafaye, Guimet (dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 156) écrit: «La

mais, dans sa clairvoyance, il s'étonne de cette absence: «Jusqu'ici, on n'a pas trouvé trace à Bénévent du culte égypto-grec. Il serait bien étrange cependant qu'après s'être répandu dans toute la Campanie et à Asculum, il ne fût pas entré dans une ville où passait la Via Appia (p. 230)». Le grand défaut de ce livre est d'ignorer presque totalement les circonstances de l'entrée des cultes isiaques en Italie et les aspects sociaux du problème. A ce sujet, il se borne à signaler, sans le prouver toutefois, que Sérapis fut apporté à Pouzzoles «par quelque prêtre, que des marchands avaient amené avec eux sur leur vaisseau (p. 41)» et que les dieux égyptiens séduisirent d'abord les classes inférieures et les demi-mondaines (p. 159-160). Il ne dit rien du rôle joué par Délos mais relève la présence d'Égyptiens dans la Rome impériale (p. 156-159). Enfin, Lafaye ne tente pas de juger l'importance réelle prise par les divinités nilotiques dans les consciences romaines.

En 1888, A. Parisotti consacrait un petit article (*Ricerche sull'introduzione e sullo sviluppo del culto di Iside e Serapide* dans *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 9 (1888), p. 43-55) au commentaire de quelques inscriptions isiaques à l'aide desquelles il retraçait les grandes lignes de l'histoire des cultes égyptiens en Italie. Il n'envisageait point cependant les conditions de propagation et de diffusion.

Peu après, W. Drexler se chargeait de rédiger un très important article *Isis* pour l'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* dirigé par W. Roscher (t. II, 1, 1890-1894, col. 360-550). Après une introduction relative à Isis en Égypte, on y trouve de précieux renseignements sur les témoignages laissés par les cultes isiaques dans l'Empire romain et sur les multiples aspects revêtus par Isis à la faveur du syncrétisme gréco-romain. Destinée à un dictionnaire de mythologie, cette contribution n'envisage guère les aspects historiques et sociaux de la question; elle reste cependant très utile par l'abondante documentation qu'elle contient.

A la fin du XIX^e siècle, E. Guimet attirait l'attention sur *L'Isis romaine* (dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 155-160). Il émettait quelques considérations iconographiques et supposait que les cultes isiaques ville de Benevento a fourni à l'archéologie isiaque des monuments bien remarquables qui semblent cependant ignorés même des spécialistes».

avaient été importés par les commerçants et les navigateurs; reprenant l'idée de Lafaye, il insistait sur l'importance d'Isis et de Sérapis dans le monde des affranchis et des femmes. Il ne fournissait toutefois aucune preuve de ses hypothèses.

En 1905, dans un gros livre intitulé *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* et édité à Londres, S. Dill réservait un chapitre (p. 560-584) à l'histoire d'Isis et de Sérapis à Rome et aux aspects culturels. A propos de l'introduction de ces dieux, il écrivait: «The Isiac worship arrived in Italy through the ports of Campania. Puteoli, in particular, was the great entrepôt for trade with Alexandria ... (p. 563)».

En 1906, le grand savant belge F. Cumont, dans un livre intitulé *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, publiait le texte de conférences qu'il avait faites au Collège de France l'année précédente. Le succès rencontré par cette publication nécessita plusieurs rééditions. Dans la quatrième et dernière, de 1929, le texte n'a subi que des retouches depuis l'*editio princeps* mais les notes ont été entièrement remaniées et considérablement augmentées: c'est évidemment cette édition, réimprimée en 1963, que nous avons utilisée. Le grand historien belge a consacré le quatrième chapitre de son ouvrage aux dieux égyptiens (p. 69-94 et p. 230-248 pour les notes). Si les recherches de Cumont ont ouvert une nouvelle ère pour l'étude des religions orientales dans le monde romain, elles n'apportent rien de neuf pour notre propos car cet érudit s'est surtout penché sur les raisons religieuses du succès rencontré par les cultes orientaux dans le paganisme romain. Il est symptomatique de noter, qu'après avoir posé le problème des sources dans un premier chapitre, il introduit son sujet par un chapitre intitulé «*Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés*». Dans cette partie, il écrit: «Il est certain que les marchands leur ont servi de missionnaires dans les ports et les places de commerce, les soldats aux frontières et dans la capitale, les esclaves dans les maisons urbaines, sur les domaines ruraux et dans les administrations publiques; mais nous n'apprenons ainsi à connaître que les moyens, les agents de la diffusion de ces cultes, non les causes de leur adoption par les Romains. Nous apercevons le comment, non le pourquoi de leur expansion soudaine (p. 21)». On saisit ainsi nettement que Cumont fut plus intéressé par l'étude du

sentiment religieux et de ses manifestations extérieures que par les circonstances de sa diffusion. A propos du phénomène de propagation, il émet des théories bien contestables. D'abord, il attache l'expansion des cultes isiaques à l'impérialisme politique des Ptolémées: «Ainsi l'action politique de la dynastie égyptienne tendait à faire connaître partout des divinités dont la gloire était en quelque sorte liée à celle de leur maison (p. 74)». Ensuite, il explique la pénétration en Italie en ces termes: «La Sicile et le Midi de l'Italie étaient des pays plus qu'à demi helléniques, et les Ptolémées y entretenaient des relations diplomatiques, comme les trafiquants d'Alexandrie des relations d'affaires. Ainsi le culte isiaque s'y propagea-t-il presque aussi rapidement que sur les côtes d'Ionie ou dans les Cyclades (p. 75) ... Adoptée ainsi dans le sud de la péninsule italique, cette religion ne pouvait tarder à pénétrer dans Rome. Elle dut trouver depuis le II^e siècle avant notre ère des adeptes dans la foule mêlée des esclaves et des affranchis (p. 76)». Cumont ne fait donc aucune place au rôle joué par les *negotiatores* romains de Délos et, comme nous le verrons, l'hypothèse de l'influence exercée par l'impérialisme des Ptolémées ne résiste pas à une critique attentive de la documentation. Enfin, certaines théories relatives à l'organisation du clergé demandent à être revues; par exemple, considérer que les prêtres des cultes égyptiens en Italie se consacraient tout entiers à leur ministère sans exercer d'autres professions est une hypothèse démentie par l'examen des inscriptions et des auteurs anciens.

En 1911, J. Burel dans *Isis et les Isiaques sous l'Empire romain*, abordait surtout le point de vue proprement religieux, notamment la mythologie isiaque et l'interprétation philosophique de ses légendes. Il attribuait la pénétration des cultes isiaques en Italie à leur introduction en Sicile par les marchands, et à Rome aux nombreux Égyptiens qui auraient suivi Cléopâtre dans la capitale (p. 5-6).

En 1913, pour la première fois, un travail était centré sur la condition sociale des fidèles des dieux orientaux: il s'agit d'un petit article de D. N. Robinson, *A Study of the Social Position of the Devotees of the Oriental Cults in the Western World, Based on Inscriptions* dans *T.P.A.A.*, 1913, p. 151-161. Heureuse dans son propos, cette étude l'est moins dans sa réalisation. L'article consiste essentiellement en tableaux des différentes régions d'Italie et des

provinces de l'Empire où l'auteur indique pour les principaux cultes orientaux, entre autres pour les dieux égyptiens, le nombre de dévots recrutés dans les diverses catégories sociales. Malheureusement, les dieux égyptiens sont regroupés sous une même rubrique et il en va de même pour plusieurs régions de l'Italie; dès lors, les résultats sont peu nuancés. De plus, l'auteur ne fournit aucune référence aux inscriptions, si bien que les chiffres avancés par lui sont incontrôlables. Enfin, les critères utilisés pour départager les classes sociales sont trop vagues. Par exemple, en l'absence d'indication de statut, Robinson range un personnage dans la classe des ingénus, — alors qu'il peut s'agir d'un affranchi ou même d'un esclave si la nomenclature comporte un seul élément, — et crée une catégorie particulière pour les prêtres qui cependant s'intégraient dans les classes de la vie sociale. Ces restrictions émises, l'auteur conclut que les 156 adeptes isiaques relevés se répartissent dans tous les milieux de la société.

Un peu plus tard, en 1915, le Tchèque A. Salač publiait *Isis, Sérapis et les sunnaoi theoi d'après les inscriptions grecques et latines*. Nous n'avons pu prendre directement connaissance de ce livre rédigé en tchèque mais Vidman en a tenu compte dans les commentaires de sa *Sylloge*, que nous avons utilisée.

Avec les travaux d'A. Alföldi, l'attention est attirée sur l'intérêt que peut présenter la documentation numismatique. En 1937, dans *A Festival of Isis in Rome during the Christian Emperors of the IVth Century* (= *Dissertationes Pannonicae*, II, 7), cet auteur hongrois, grâce à l'examen de nombreux motifs isiaques qui ornent les monnaies émises à l'occasion des *Vota Publica* pendant le IVe siècle, mettait brillamment en évidence la survivance des dieux égyptiens sous le Bas Empire. Il songeait aussi à établir un lien entre ces thèmes et une célébration de la fête du *Naugium Isidis* à la date du 3 janvier; cette dernière hypothèse, plus contestable, a été reprise beaucoup plus récemment dans son article: *Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-1966), p. 53-87. En 1954, dans *Isiskult und Umsturzbeziehung im letzten Jahrhundert der römischen Republik* dans *Schweizer Münzblätter*, 5 (1954), p. 25-31, ce même auteur en partant de petits symboles isiaques qui figurent sur des monnaies de la République

concluait à l'engouement pour Isis des petites gens travaillant dans l'atelier monétaire de Rome.

En 1941-1942, A. Dewandel présentait à l'Université de Louvain une dissertation intitulée: *Geschiedenis van de Isiscultus in het westersche romeinsche Rijk* où il est, entre autres, question de l'Italie. Le travail traite des problèmes proprement religieux mais aborde aussi l'aspect social de la question. Il relève l'influence exercée par les marchands et les Orientaux, souligne la part prise par la plèbe et attribue un rôle important à Délos et à la Sicile dans la pénétration des cultes isiaques en Italie.

En 1956, à propos de la découverte d'un oushebti à Blendecques (Pas-de-Calais, France), J. Leclant dans *Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens en Occident, à l'époque impériale* dans *B.I.F.A.O.*, 55 (1956), p. 173-179 mettait en relief l'intérêt présenté par les *aegyptiaca* retrouvés en dehors de l'Égypte et souhaitait l'établissement de corpus régionaux. Il insistait aussi sur la question de savoir si ces objets nous mettent en présence d'«une influence exclusivement culturelle ou au contraire spécifiquement culturelle». Cet article, suivi d'un autre sur les *Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes* dans *B.F.S.*, 37 (1959), p. 303-308, — où l'auteur souligne notamment les différences d'attitudes des empereurs envers les dieux égyptiens, — devait remettre sur le tapis un sujet fort négligé depuis le début de ce siècle. A l'heure actuelle, J. Leclant signale dans *Orientalia* (depuis 1952) les trouvailles d'*aegyptiaca* à travers le monde et publie depuis 1964 dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* le résumé des recherches entreprises, sous sa direction et dans le cadre de l'École Pratique des Hautes Études, sur la diffusion des cultes égyptiens. On trouvera également quelques pages consacrées par ce même auteur aux problèmes méthodologiques de la diffusion des cultes égyptiens dans *Histoire de la diffusion des cultes égyptiens* dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 92-96.¹⁾

Toujours en 1956, paraissait une importante contribution de P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische godsdienst* dans *Medede-*

¹⁾ Le même auteur, en collaboration avec Mme G. Clerc, prépare un *Répertoire des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969* qui paraîtra dans cette série des *E.P.R.O.*

lingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van België, Kl. der Letteren, 18, 2 (1956), où l'historien belge met clairement en évidence l'évolution de l'attitude d'Auguste vis-à-vis des cultes égyptiens et montre de quel poids furent dans ce changement les considérations politiques.

Un peu plus tard, en 1957, Victorine Von Gonzenbach avec ses *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* ouvrait un nouveau dossier relatif à l'incorporation d'enfants dans les cultes isiaques. Partant de portraits de jeunes garçons, dont la coiffure présente une mèche réservée qui fait songer à la boucle d'Horus, l'auteur se demande si ces enfants n'occupaient pas une place spéciale dans le culte isiaque. En fait, à l'heure actuelle, la question reste problématique et il peut s'agir simplement d'une mode.

En 1959, J. Baechler déposait à la Faculté de Strasbourg un diplôme d'études supérieures consacré à des *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.* Ce travail se proposait d'examiner le succès réel des cultes égyptiens sur le plan géographique et social et d'éclairer leur histoire à la lumière de la politique. A cause de l'ampleur et de la nouveauté d'un tel sujet que Baechler devait traiter au niveau d'un mémoire, on comprendra aisément que l'auteur de cette mise au point préliminaire ait parfois exploité trop vite sa documentation. Ainsi, il est amené à penser que les dieux égyptiens ont recruté leurs adeptes essentiellement parmi les Orientaux installés en Italie, dans l'aristocratie municipale et dans la haute société romaine (p. 166, 176). Il n'est pas permis de négliger le rôle des affranchis, des esclaves et encore moins d'attribuer autant d'importance aux magistrats et grands fonctionnaires impériaux de Rome, lesquels ne semblent s'être vraiment tournés vers Isis et Sérapis qu'au Bas-Empire. Baechler, contrairement à tous les auteurs et particulièrement à Cumont, suppose que le succès des dieux égyptiens fut de nature politique et non religieuse (p. 189). Rien dans la documentation ne permet cette assertion et les persécutions sous la République prouvent tout le contraire. Quand l'auteur compte 157 Isiaques libres pour 30 affranchis et 4 esclaves (p. 171) ou 69 noms à consonnance orientale (p. 177), il n'explique malheureusement pas les règles qui ont présidé à l'élaboration de ces statistiques. Sur le

plan purement religieux, il considère que les cultes isiaques en Italie étaient vidés de leur substance égyptienne (p. 191), alors qu'il semble, au contraire, que les Romains aient fait un effort pour leur garder au moins une apparence exotique. Le problème des voies empruntées par les divinités nilotiques pour atteindre l'Italie est à peine soulevé. Baechler suppose que «des premiers Isiaques doivent être directement rattachés à Alexandrie (p. 188)», sans envisager le rôle joué par le port international de Délos. L'étude de la localisation des cultes égyptiens est bien faite mais l'auteur ne pousse pas assez loin son enquête sur la nature des sites isiaques. Il reste néanmoins que pour la première fois un auteur centrait ses recherches sur les conditions de la diffusion isiaque.

En 1961, S. Morenz traitait de l'*Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission* dans *Zeitschrift d. deut. Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1961), p. 432-436. Il insistait sur les éléments égyptiens ayant accompagné Isis hors d'Égypte et montrait que la déesse n'avait pu conquérir le monde par une vague de prosélytisme, à cause du caractère national de la religion égyptienne. C'est l'*Isissehnsucht* du monde gréco-romain qui a conduit la déesse égyptienne au-delà de ses frontières.

En 1962, P. F. Tschudin publiait *Isis in Rom*, une partie de sa thèse de doctorat défendue à Bâle. Ce livre est en très grande partie consacré à l'origine du type architectural des temples isiaques. Cependant, au début de l'ouvrage (p. 5-9), on trouvera des indications sur les rapports directs entre Rome et l'Égypte et la preuve que les cultes isiaques n'ont pas atteint l'Italie par l'intermédiaire des Carthaginois, des Sardes ou des Étrusques (p. 14), ce qui est assez évident étant donné l'écart chronologique qui sépare ces civilisations de l'époque de la diffusion d'Isis en Italie. L'auteur précise que dans la partie non éditée de son doctorat il est question des contacts politiques entre Rome et l'Égypte, des cultes égyptiens dans la littérature du Ier s. av. J.-C. et de l'iconographie des dieux égyptiens en Italie.

La même année, dans la série des *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, paraissait le volume de Maria Floriani Squarciapino, *I culti orientali ad Ostia*, dont le deuxième chapitre (p. 19-36) est réservé aux cultes égyptiens. C'est

avant tout un commentaire des inscriptions et des documents archéologiques isiaques d'Ostie et de Porto qui montre l'importance de ces cultes dans un port. On regrettera que l'exposé ne soit pas complété par un catalogue.

Toujours en 1962, E. Köberlein s'attachait à *Caligula und die ägyptischen Kulte* (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, 3) et éclairait certains traits de la vie de Caligula à la lumière de sa foi isiaque, que l'auteur exagère peut-être parfois.

En 1964, V. Tran Tam Tinh produisait un important *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*. Après avoir rappelé dans les grandes lignes l'histoire de la diffusion du culte d'Isis en Italie, l'auteur exploite l'abondante documentation, de nature surtout archéologique, exhumée de la ville ensevelie pour apprécier l'expansion d'Isis dans les classes sociales et son ampleur démographique. Cette enquête minutieuse permet de conclure à une large diffusion à travers toutes les catégories sociales. L'auteur étudie ensuite l'iconographie d'Isis et l'organisation de son culte dans la cité martyre.¹⁾

En 1965, L. Vidman traitait des cultes isiaques au III^e siècle, — de leur importance sous Caracalla et de leur déclin après le milieu de ce siècle, — et recherchait l'origine de certaines épicleses dans un article intitulé *Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jhdt. u. Z.* dans *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, II, Römisches Reich*, Berlin, 1965, p. 389-400.

L. Vidman est l'auteur d'autres articles consacrés à différentes questions soulevées par les dieux égyptiens et de deux ouvrages dont nous parlerons un peu plus loin.

Toujours en 1965, I. Becher dans *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern* dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 40-47, expliquait l'attitude religieuse d'Octave envers les cultes isiaques dans le cadre de la lutte entreprise contre Antoine et l'Égypte. Un peu après, le même auteur a défendu une thèse sur Auguste et l'Égypte, dont nous n'avons malheureusement pu prendre connaissance ²⁾.

En 1967, R. Turcan dans son étude sur *Sénèque et les religions orientales* (collection Latomus, XCI, Bruxelles) réservait un chapitre

1) Voir un autre ouvrage de V. Tran Tam Tinh signalé *infra*, p. 13.

2) Voir aussi l'article paru en 1971 et signalé un peu plus bas.

(p. 39-62) à l'examen des cultes égyptiens et aux raisons motivant l'hostilité professée à leur égard par le philosophe.

En 1968, D. Dietrich écrivait *Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischer Zeit* dans *Das Altertum*, 14 (1968), p. 201-211. Quelques pages (p. 209-211) de cette étude traitent de l'Italie mais on n'y relèvera aucune donnée sur l'aspect social ou l'itinéraire de propagation des cultes isiaques.

En 1969, H. W. Müller éditait un catalogue des antiquités égyptiennes découvertes à Bénévent: *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio* (= *Münchener Ägyptologische Studien*, 16). En introduction à cet ouvrage, on trouve des généralités sur l'expansion du culte d'Isis en Italie et surtout une tentative de reconstitution de l'histoire du culte et des temples isiaques à Bénévent.

La même année paraissait la très utile *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*¹⁾, éditée à Berlin dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, où le savant tchèque rassemble toutes les inscriptions isiaques découvertes hors d'Égypte. Un an plus tard, exploitant la riche documentation épigraphique contenue dans sa *Sylloge*, le même auteur publiait une synthèse intitulée *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*. Ayant constaté que les cultes isiaques pratiqués dans le monde gréco-romain revêtaient tantôt une allure assez égyptienne, tantôt un accent plutôt grec ou romain, L. Vidman s'est surtout attaché à étudier ces différences, tant sur le plan géographique que chronologique, tout en cherchant une explication à ce phénomène. Laisant volontairement de côté les documents archéologiques, dont il souligne à juste titre les difficultés d'interprétation, il s'est essentiellement servi des inscriptions et a centré ses recherches sur les institutions. Pour tenter d'expliquer l'accent égyptien, grec ou romain décelé dans l'organisation des cultes isiaques, il traite

1) Ce recueil est malheureusement paru alors que nous avions déjà terminé le dépouillement des corpus et des revues épigraphiques. Toutefois, le fait d'avoir mené notre enquête personnelle nous a permis de découvrir des inscriptions non reprises dans la *Sylloge* (cfr notre compte rendu dans *Latomus*, 30 (1970), p. 193-196), laquelle nous a livré quelques documents inédits.

également des personnes qui ont introduit, répandu et pratiqué les cultes égyptiens. Toutefois, à ce niveau, l'étude est beaucoup moins détaillée et se borne surtout à signaler la présence d'Égyptiens ou l'existence de rapports liés avec la vallée du Nil, sans entrer dans l'examen de ces questions. De même l'auteur ne réserve aucune place à l'analyse de la situation sociale des dévots isiaques. Enfin, L. Vidman passe rapidement sur le problème des voies de pénétration empruntées par les cultes égyptiens et accorde peu d'attention aux conditions politiques d'implantation d'Isis et de Sérapis. Cette étude, dont la plus grande part est réservée au monde grec, n'est donc pas conçue dans le même esprit que notre enquête.¹⁾ On y trouvera cependant un chapitre de onze pages consacré aux débuts des cultes isiaques en Italie où l'auteur souligne le rôle joué par Délos et par la Sicile, — laquelle à notre avis, n'est guère intervenue dans ce phénomène. L'analyse des sacerdoces et des collèges de fidèles grecs nous est fort utile parce qu'elle révèle que les cultes isiaques ont reçu en Italie une empreinte égyptisante beaucoup plus marquée qu'en Grèce.

En cette même année 1970, I. Becher, *Der Isiskult in Rom — ein Kult der Halbwelt?* dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 81-90 montrait que le culte d'Isis à Rome ne pouvait être qualifié de *Dirnenkult*, comme on l'avait trop souvent cru sur le témoignage des poètes.

Enfin, en 1971, R. E. Witt consacrait un ouvrage à *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres. Cette étude est avant tout centrée sur la riche et polyvalente personnalité revêtue par Isis à l'époque gréco-romaine, tant en Égypte que dans le monde grec et romain. Une très large place est réservée aux spéculations des philosophes, des gnostiques et des écrivains chrétiens, mais la réalité religieuse vécue par les simples fidèles, et dont on trouve surtout le reflet dans les documents épigraphiques, est beaucoup moins mise en lumière. On trouvera également des pages relatives au culte (cfr un chapitre sur les temples et un chapitre sur les prêtres) mais il est peu question des problèmes concernant la hiérarchie et le statut social des membres du clergé. En d'autres termes, cette étude s'intéresse avant tout aux multiples interprétations grecques et romaines dont bénéficia Isis. Deux chapitres cependant s'inscrivent plus dans la perspective du

1) Cfr notre compte rendu plus détaillé dans *Latomus*.

phénomène de diffusion des cultes isiaques : le chapitre VI qui traite des grands sites isiaques d'Italie et le chapitre XVII où l'auteur brosse une synthèse de la politique religieuse des empereurs à l'égard des dieux égyptiens.

Tout récemment, V. Tran Tam Tinh, dans son livre sur *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (= *E.P.R.O.*, 17) a examiné avec soin les documents isiaques découverts dans cette cité.

Pour terminer qu'il nous soit permis de signaler notre *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (= *E.P.R.O.*, 22) qui constitue en fait les fondements du présent travail et permettra au lecteur de confronter à tout moment nos vues avec les documents qui les ont inspirées. Cet *Inventaire* fournit également le moyen de se faire rapidement une idée de l'importance et de la nature des documents isiaques dans telle ou telle région d'Italie.

Comme le lecteur aura pu s'en rendre compte en parcourant l'histoire du sujet, très peu de chercheurs se sont attachés à l'examen des conditions de propagation et de diffusion des cultes isiaques en Italie. L'intérêt réservé aux cultes isiaques est allé avant tout au contenu proprement religieux que l'on a trop souvent isolé de tout contexte vivant. En ce qui concerne le phénomène de la pénétration, la plupart des auteurs songent au rôle joué par les Égyptiens, certains envisagent l'influence de la Sicile et de Délos, mais aucun ne passe en revue, de manière un peu systématique, les relations entretenues par l'Italie avec les régions méditerranéennes déjà converties aux cultes égyptiens. Les historiens assignent une part importante de la propagation aux commerçants, aux esclaves et aux affranchis mais nul se n'étonne que les inscriptions citent si peu de ces adeptes. Le point de vue chronologique est également absent dans l'histoire de l'entrée des dieux nilotiques. Tous les auteurs semblent considérer que ces divinités ont atteint l'Italie une fois pour toutes et ne mettent pas l'essor isiaque connu sous l'Empire en rapport avec un nouveau facteur éventuel de propagation. La question de la réelle importance prise par les cultes isiaques est aussi oubliée ou controversée ¹⁾ : face aux limitations que lui impose Baechler, nous trou-

1) Ce problème a surtout été posé pour les provinces romaines à la suite de l'ouvrage de Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, II, Paris,

vons l'opinion de Tran Tam Tinh qui a montré la vogue connue par Isis dans toutes les couches de la population de Pompéi. On a assez souvent négligé le point de savoir si Isis et Sérapis n'avaient pas recruté l'essentiel de leurs adeptes dans les milieux orientaux de l'Italie. L'incidence des facteurs politiques dans l'attitude officielle à l'égard des dieux égyptiens a mieux été mise en valeur mais surtout en ce qui concerne quelques empereurs. Enfin, à part Robinson, on n'a jamais cherché à mesurer le succès relatif des cultes isiaques au sein des religions orientales.

Ce bilan généralement peu satisfaisant prouve à l'évidence la nécessité d'une enquête critique sur les problèmes évoqués.

p. 5-34 et 261-263 (ces pages concernant les cultes égyptiens). Pour cet auteur, dans les provinces romaines d'Occident, les dieux égyptiens sont restés des divinités exotiques peu répandues. Plus tard, G. Heuten, *La diffusion des cultes égyptiens en Occident* dans *R.H.R.*, 104 (1931), p. 409-416 reprend la question à partir des textes littéraires et se rangea à l'avis de Toutain, résumant leur point de vue commun en ces termes: «Isis et toutes les divinités orientales autres que Cybèle sont à tout prendre demeurées dans les provinces latines des divinités exotiques, ... elles n'ont pas pénétré dans la population fixe des municipes ... Leurs adorateurs sont avant tout des soldats, parfois des fonctionnaires, des marchands et des matelots» (p. 410). F. Cumont dans le compte rendu qu'il fit des volumes de Toutain (cfr *R.H.R.*, 66 (1912), p. 125-129; 85 (1922), p. 88-91) ne partageait pas cette manière de voir. Pour lui, le petit nombre de documents découverts ne permettrait pas de dresser des statistiques valables car seule une partie infime des inscriptions nous est parvenue et d'autre part beaucoup de fidèles, comme de nos jours, n'ont jamais fait graver une dédicace (cfr *R.H.R.*, 85 (1922), p. 88). A. Reinach, *Les cultes orientaux dans l'Occident romain* dans *La Revue des Idées*, 15 oct. 1912, p. 132-136 est enclin à partager l'avis de Cumont et se méfie, comme ce dernier, du hasard des fouilles.

La question fut reprise récemment par L. Vidman, *Träger des Isis- und Sarapiskultes in den römischen Provinzen* dans *Eirene*, 5 (1966), p. 109-116 et dans *Isis u. Sarapis*, p. 112 sq. Le savant tchèque, après avoir retracé l'historique du débat considère que les cultes isiaques, partis d'Italie, ont pénétré les provinces romaines dans la mesure où elles étaient romanisées. Le lecteur trouvera également un résumé de ces problèmes dans L. Richard, *Recherches récentes sur le culte d'Isis en Bretagne* dans *R.H.R.*, 176 (1969), p. 121-122. Nous reparlerons dans notre introduction et plus loin dans le cours de notre exposé (cfr *infra*, p. 70) de la valeur des statistiques. Disons dès à présent que pour la seule Italie nous disposons d'un total de 328 inscriptions isiaques pour les quelques 150 inscriptions relevées dans toutes les provinces latines d'Occident, ce qui donne une base nettement plus solide pour entreprendre des évaluations statistiques.

Comment avons-nous conçu cette entreprise? Il nous a paru d'abord essentiel de rassembler une documentation, la plus complète possible, de manière à permettre des comparaisons numériques ayant quelque valeur statistique et à éviter des généralisations abusives ou des hypothèses trop fragiles. Tous les témoignages se rapportant à un site déterminé ont été réunis à part dans un volume d'*Inventaire*¹⁾ où ils sont présentés dans l'ordre géographique; les passages littéraires, qui n'ont pas trait à un lieu précis, ont été exploités dans le présent exposé.

Les sources revêtent un triple caractère: littéraire, épigraphique et archéologique.

Les données littéraires sont de première importance, surtout lorsqu'elles nous sont livrées par des témoins directs car nous avons affaire alors à des renseignements vécus et datés qui nous mettent en contact avec la réalité quotidienne. Il faut cependant prendre garde aux opinions des auteurs qui ont pu, volontairement ou non, défigurer ce qu'ils voyaient. Ainsi Juvénal nous rapporte maintes choses mais toujours avec l'œil du satirique et les apologistes chrétiens, pour des motifs évidents, étalent un parti-pris de moquerie.

Les textes épigraphiques apportent d'autres indications et soulèvent d'autres questions. Ils offrent un grand avantage, celui d'être des documents «francs» et des témoignages bruts qui ne travestissent pas la vérité. Par ailleurs, une dédicace à Isis ou à Sérapis est la preuve incontestable d'un sentiment religieux, et ce à la différence des sources archéologiques dont la véritable signification peut être culturelle, affaire de mode et non de culte. L'épigraphie est aussi la seule à nous livrer des précisions sur le statut du fidèle, son rang social et professionnel, son standing économique; elle nous éclaire éventuellement sur son origine ethnique, sur les raisons de sa foi, sur la nature du dieu invoqué et de son personnel sacerdotal. Malheureusement, il subsiste une difficulté majeure: dater les inscriptions dont l'évidence interne ne nous fournit aucun repère chronologique. On est alors obligé d'avoir recours à la paléographie, solution rendue souvent impossible et toujours hasardeuse puisque la paléographie des

1) M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leyde, 1972 (= *E.P.R.O.*, 22). Sur le mode de renvoi à notre *Inventaire* utilisé dans le présent ouvrage, cfr *infra*, p. 20-21.

inscriptions latines varie très fort d'un endroit à l'autre à une même époque. Ainsi donc, si l'épigraphie permet certaines déductions relatives aux personnes qui ont offert des dédicaces, elle ne donne que faiblement la possibilité d'étudier d'éventuelles fluctuations chronologiques de l'importance revêtue par telle ou telle catégorie sociale au fil du temps. En revanche, comme les inscriptions nous révèlent avec certitude la présence d'Isiaques, elles nous apporteront le moyen de dresser un tableau de la répartition géographique des sites isiaques. Il convient toutefois de souligner que des villes comme Pompéi et Bénévent, qui ont livré un matériel archéologique abondant, n'ont fourni que peu d'inscriptions. Dans le cas de Pompéi, on peut invoquer le manque de soin des premiers fouilleurs ¹⁾, et dans celui de Bénévent, cette pauvreté est due à l'ignorance de l'emplacement occupé par le temple d'Isis.²⁾ Ces exemples sont là pour nous rappeler, si besoin était, que notre documentation est en partie tributaire du hasard. Ce dernier, ayant joué pour toute l'Italie, est de ce fait plus ou moins neutralisé et s'il est à prévoir que les chiffres précis de nos statistiques soient rapidement modifiés, les proportions, pensons-nous, continueront à refléter assez correctement la situation des cultes égyptiens dans les diverses régions.

Nous avons également intégré dans notre *Inventaire* les noms théophores isiaques attestés dans les inscriptions et les sources littéraires. Ces noms peuvent avoir été portés par des adeptes des dieux égyptiens ou révéler la présence d'Orientaux sur le sol italien.

La documentation archéologique, d'un genre très différent, est moins instructive pour notre propos puisqu'elle éclaire surtout le contenu religieux proprement dit. Elle nous rend cependant des services. D'abord, l'iconographie nous fournit des renseignements sur la manière dont les Romains ont représenté les dieux égyptiens. Or le choix des images et de leurs attributs trahit l'engouement pour tel ou tel aspect de la divinité. Sur le plan purement stylistique, un accent exotique ou égyptisant peut révéler une influence exercée par des Égyptiens en Italie. Enfin et surtout, la localisation des trouvailles archéologiques permet de compléter la carte de la diffusion isiaque en Italie.

1) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 68.

2) Cfr H. W. Müller, *Isiskult*, p. 26.

Ce travail doit s'effectuer avec une grande circonspection car les sources archéologiques posent ici de difficiles problèmes d'herméneutique et il convient de distinguer le cultuel du culturel; tout ce qui est égyptien ou égyptisant n'est pas nécessairement isiaque.¹⁾ Les représentations d'époque romaine de divinités égyptiennes adorées en Italie sont en principe des témoignages de dévotion, mais le problème se complique lorsqu'il s'agit d'œuvres pharaoniques ou ptolémaïques. Il est évident que ces documents ont pu être introduits dans la péninsule italique pour devenir le support d'un sentiment religieux particulièrement avide de couleur locale, mais on ne doit pas écarter la possibilité de pièces destinées à des collectionneurs. Cette dernière hypothèse est à prendre particulièrement en considération lorsqu'il est question de sculptures d'animaux et de personnages de la statuaire civile. On n'a point le droit cependant de les écarter d'office car il est manifeste que, dans certains cas, elles ont servi à embellir un temple et à créer une atmosphère nilotique.²⁾ Dans le sanctuaire syrien du Janicule, on a exhumé la statue égyptisante d'un souverain, sculpture probablement placée dans le temple pour figurer Osiris.³⁾ Certains obélisques dressés par les empereurs ou leurs représentants en face de l'entrée des sanctuaires d'Isis sont des documents isiaques, tandis que d'autres monolithes érigés dans la ville de Rome ne sont qu'une preuve de l'égyptomanie, dont nous n'avons pas à tenir compte ici.⁴⁾ Certaines trouvailles isolées effectuées en bordure de mer ne représentent peut-être en réalité que des objets de lest abandonnés sur la grève par les navigateurs.⁵⁾ Les petites statuettes facilement transportables ont pu échouer pour mille raisons en un endroit précis: elles n'ont peut-être été qu'un simple souvenir ramené d'Égypte ou au contraire ont orné le laraire d'un fervent Isiaque. Les oushebtis ont pu faire l'orgueil de collectionneurs mais aussi passer pour des images d'Osiris, comme

1) Cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 6-8.

2) Tran Tam Tinh, *Herculanum*, p. 7 les considère comme «l'expression d'une égyptophilie teintée de religiosité probablement assez confuse.»

3) Cfr *Roma*, 424.

4) Pour les obélisques et l'égyptomanie, il faudra se reporter à l'ouvrage de A. H. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome* qui paraîtra dans cette même série.

5) Cfr *Coppa Navigata*, I et *Neritum*, I.

c'est encore souvent le cas aujourd'hui aux yeux de personnes non initiées. On a également supposé avec vraisemblance qu'oushebtis et amulettes avaient servi de substrat à des croyances magiques.¹⁾ Les scènes nilotiques et les paysages sacrés alexandrins ne sont peut-être pas à écarter totalement de l'univers religieux ²⁾ bien qu'ils soient surtout les témoins de la mode alexandrine. Certain motifs isiaques eux-mêmes ont parfois été reproduits sans intention religieuse comme dans l'*Aula Isiaca* et probablement dans la *Villa Adriana*.³⁾

Devant de telles difficultés d'interprétation, nous avons préféré reprendre non seulement les documents incontestablement isiaques (images de dieux et de fidèles; instruments cultuels) mais aussi les œuvres égyptiennes ou égyptisantes que les Romains ont pu intégrer à l'univers isiaque. Toutefois lorsqu'il sera question de déterminer, dans le cadre de l'extension des cultes égyptiens à travers les diverses régions d'Italie, si tel ou tel site mérite d'être ou non repris comme isiaque, nous prendrons soin de tenir compte de la nature des documents archéologiques exhumés en cet endroit.

Nous avons volontairement laissé de côté les objets égyptiens découverts en Italie dans des sites étrusques ou en Sicile dans des sites puniques: ils n'ont rien à voir avec le problème qui nous occupe.

A ces difficultés d'interprétation s'ajoutent des problèmes d'heuristique. En effet, la documentation archéologique est disséminée dans une bibliographie aussi diverse qu'abondante et les musées contiennent nombre de pièces non publiées. Traitant de toute l'Italie, il nous était virtuellement interdit de vouloir entreprendre le tour de tous les musées du pays; dès lors, nous sommes conscient que l'on pourrait ajouter d'autres objets à notre *Inventaire*. En réalité, une telle enquête, quand il s'agit d'un pays aussi riche que l'Italie, doit être l'œuvre d'une équipe de chercheurs. M. J. Vermaseren a

1) S. Ratie, *Un «chaoubti» du général Potasimto au Musée d'Annecy* dans *B.I.F.A.O.*, 61 (1962), p. 52.

2) On a songé à mettre les scènes nilotiques en rapport avec le séjour des morts considéré comme un ensemble d'îles (cfr J. Leclant dans *R.A.*, 36 (1950), II, p. 148). A ce sujet voir les remarques émises dans notre *Inventaire* à propos de la mosaïque de Rimini (cfr *Ariminum*, 1) où figure Anubis.

3) On peut probablement prononcer le même jugement à propos des peintures égyptisantes du troisième style pompéien, cfr Tran Tam Tinh, *Herculaneum*, p. 8-11.

d'ailleurs prévu dans la collection des *Études Préliminaires* un *Corpus Cultus Isidis Serapidisque* mis en chantier par une équipe internationale de savants. Heureusement, vu les problèmes soulevés par l'herméneutique des sources archéologiques et la nature des renseignements qu'elles fournissent, l'addition de quelques objets isiaques ne changerait guère le fonds de nos conclusions.

En bref, les différentes données, dont nous disposons, se complètent mutuellement. Les textes littéraires nous mettent en présence des aspects quotidiens de la religion isiaque; les inscriptions nous éclairent sur les conditions sociales et ethniques des adorateurs, sur l'importance relative des divinités invoquées et sur la diffusion géographique des cultes à l'intérieur de la péninsule; enfin, la documentation archéologique complètera dans une certaine mesure la détermination des aires d'expansion culturelle, tout en illustrant les conditions matérielles des cultes et les aspects que les Romains ont principalement prêtés aux dieux égyptiens.

Une fois les sources rassemblées, commence le travail de reconstruction et d'interprétation. Dans la première partie consacrée à l'étude des personnes, on analysera la situation ethnique, sociale, professionnelle et économique des Isiaques pour apprécier jusqu'à quel point les dieux égyptiens ont conquis la population italienne. Les professions exercées pourront aussi, dans une certaine mesure, nous éclairer sur les milieux ayant pris part à l'introduction d'Isis et de Sérapis dans la péninsule italique. On s'attachera encore aux porteurs de noms théophores isiaques et à l'examen de l'organisation du clergé afin d'en retrouver le modèle.

Dans la deuxième partie, réservée aux dieux,¹⁾ on recherchera quelles sont les divinités égyptiennes adorées en Italie et si chacune d'elles a bénéficié indifféremment du même succès à travers toute l'Italie et dans les mêmes milieux. Ensuite, on scrutera les principaux aspects présentés par ces dieux tant sur le plan iconographique que théologique mais dans le but de déterminer la nature égyptienne, hellénistique ou romaine des dieux nilotiques en Italie. La ré-

1) Nous avons volontairement écarté de notre enquête le dieu Ammon. En effet, celui-ci, bien que d'origine égyptienne, n'a pas été intégré au monde isiaque et ne trouve donc point sa place dans notre travail. Cfr Grimm, *Die Zeugnisse äg. Religion u. Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969, p. 68-69.

ponse à cette question nous fournira de nouveaux indices sur le lieu où les Romains ont appris à connaître Isis, Sérapis et les autres membres du panthéon égyptien. Nous achèverons cette section par l'étude de l'organisation du culte, la description des temples et un aperçu du jugement des auteurs latins sur la religion égyptienne.

La troisième partie abordera le problème de la pénétration des cultes égyptiens en Italie, en reconstituant leurs itinéraires et en identifiant leurs agents de propagation. Pour fixer dans quelles circonstances les Italiens ont pu rencontrer les dieux égyptiens, nous passerons en revue les régions où les Romains se rendaient régulièrement et où ils trouvaient déjà Isis et Sérapis. Pour orienter notre enquête, nous tiendrons compte des conclusions partielles obtenues dans les deux premières parties.

Cette question résolue, nous tournerons nos regards vers la diffusion à l'intérieur de l'Italie de manière à mesurer le succès réel connu par les dieux égyptiens et à retracer les principales aires d'extension et les voies de pénétration qu'ils ont suivies. Le caractère des sites isiaques nous fournira un supplément d'information quant aux conditions de cette propagation.

Ensuite, dans une cinquième partie, nous tenterons d'éclairer le changement d'attitude des autorités de la République et de l'Empire vis-à-vis des dieux nilotiques à la lumière des préoccupations politiques des dirigeants.

Enfin, une sixième partie étudiera les rapports nourris par les dieux égyptiens en Italie avec les principales divinités orientales et évaluera la place occupée par Isis et Sérapis dans le concert des religions orientales.

Arrivé au terme de notre enquête, nous reprendrons les divers faits découverts en cours de route de manière à nouer la gerbe que nous nous étions proposé de dresser.

REMARQUE PRÉLIMINAIRE

Dans le cours de cet exposé nous renverrons sans cesse aux différents documents rassemblés dans notre *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leyde, 1972 (= E.P.R.O.,

22). Ces renvois se font au moyen du nom du site, suivi du numéro occupé par le document en question à l'intérieur de ce site. Par exemple, *Ostia*, 10 renvoie au dixième document d'Ostie. Le lecteur trouvera rapidement la page correspondante en consultant l'index géographique de l'*Inventaire*. Pour abréger les références, nous avons renoncé à mentionner chaque fois, avant le nom du site et le numéro du document, le titre de notre volume d'*Inventaire*.

Dans certains cas, le lecteur trouvera comme référence un simple numéro, lequel dans ces conditions se rapporte à la prosopographie des Isiaques d'Italie établie à la fin de notre *Inventaire*.

PREMIÈRE PARTIE

LES PERSONNES OU LES ISIAQUES D'ITALIE

CHAPITRE I

LES PORTEURS DE NOMS THÉOPHORES ISIAQUES

I. LA SIGNIFICATION DES NOMS THÉOPHORES ISIAQUES

Avant d'étudier les documents épigraphiques de nature religieuse, nous analyserons les données onomastiques dont l'interprétation pose des problèmes méthodologiques bien particuliers. Il est en effet nécessaire d'établir dans quelle mesure cet usage onomastique peut nous apporter des renseignements d'ordre religieux et dès lors nous donner une idée de l'importance des divinités, de l'extension géographique de leur culte et enfin de la répartition sociale de leurs adeptes. Les résultats acquis étant appelés à éclairer divers aspects de notre enquête, nous traiterons ce problème en premier lieu. Nous l'examinerons à part puisque son exégèse emprunte des voies fort différentes de celles suivies par la critique des documents épigraphiques incontestablement isiaques. Tous les dieux égyptiens relevés dans les nomenclatures ont également laissé d'autres traces de leur existence sur le sol italien. L'un d'entre eux, Ammon, ne fit pas partie du panthéon isiaque; si nous ne l'avons pas écarté ici, c'est qu'il nous fournira des indices intéressants sur la présence d'Égyptiens et d'Alexandrins en Italie.

De pareilles recherches sont toujours à exécuter avec la plus grande prudence. Ainsi, à titre d'exemple, si nous n'avions pas la chance de savoir grâce à plusieurs auteurs anciens ¹⁾ que P. Cornelius Scipio Nasica, consul en 138 av. J.-C., fut affublé du *cognomen* de Serapion en vertu de sa ressemblance ²⁾ avec un esclave de ce nom, que n'aurions-nous pas imaginé pour justifier la présence de ce surnom dans la titulature d'un personnage aussi important? Mal-

1) Tite Live, *Perioch.*, LV; Valère Maxime, IX, 14, 3; Quintilien, VI, 3, 57 et Pline, *H.N.*, VII, 54. Sur cette anecdote, cfr G. Lafaye, *L'introduction du culte de Sérapis à Rome* dans *R.H.R.*, 11 (1885), p. 327-329 et *infra*, p. 36, n. 6.

2) Sur les noms donnés en vertu d'une ressemblance, cfr Pline, *H.N.*, VII, 54-55.

gré ces embûches, il convient d'aborder ce sujet qui n'a jamais été traité dans le cadre de l'anthroponymie latine.¹⁾

Le problème essentiel est de déterminer dans quelle mesure un nom théopore isiaque désigne un fidèle des dieux égyptiens.²⁾ Si

1) Pour le monde latin, un seul article a été publié sur des noms théophores et surtout sur des appellatifs non dérivés de dieux mais qui peuvent renvoyer aux cultes isiaques: L. Vidman, *Existierende und nichtexistierende Namen im Isiskult der Kaiserzeit* dans *L.F.*, 12 (1964), p. 60-64. Pour l'anthroponymie grecque on dispose de plusieurs études, et d'abord de celle de A. J. Letronne, *Sur l'utilité que l'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie* dans *Annali dell'Istit.*, 17 (1845), p. 251-346; repris dans *Œuvres choisies*, t. II, 1885, p. 1-126 (p. 81-93 pour les dieux égyptiens). On trouve quelques remarques sur les noms théophores doubles dans I. Schöne, *Griechische Personennamen als religionsgeschichtliche Quelle*, Program. Düsseldorf, 1906. Un court aperçu est réservé aux dieux égyptiens par E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris*, Dissert. hal., 1911, p. 160-163. C. E. Holm, *Griechisch-ägyptische Namenstudien*, Upsala, 1936, s'intéresse surtout aux noms formés sur les dieux Geb et Kronos. Le sens qu'il convient d'attribuer aux noms isiaques mentionnés à Athènes a été étudié de manière approfondie par S. Dow, *The Egyptian Cults in Athens* dans *H.Th.R.*, 30 (1937), p. 216-224. L'analyse morphologique de ces appellatifs a été entreprise par Th. Hopfner, *Graezisierte, griechisch-ägyptische, bzw. ägyptisch-griechische u. Hybride Theophore Personennamen aus griechischen Texten, Inschriften, Papyri, Ostraka, Mumientäfelchen u. dgl. und ihre Religionsgeschichtliche Bedeutung* dans *Archivum Orientale Pragense* (devenu *Archiv Orientalni*), 15 (1944), p. 1-64. On trouve également des renseignements concernant l'Égypte ptolémaïque et le reste du monde grec chez P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World* dans *Opuscula Atheniensi*, Lund, 3 (1960), p. 14-16 et 48-49. Sur les noms théophores égyptiens à Tanagra, cfr M. Calvet et P. Roesch, *Les Sarapieia de Tanagra* dans *R.A.*, (1966), II, p. 316, n. 4; pour Thasos, cfr J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, 1954, p. 238 sq.; H. Seyrig dans *B.C.H.*, 45 (1921), p. 229 sq. et C. Rolley dans *B.C.H.*, 92 (1968), p. 198.

Sur les noms théophores usités dans l'Égypte pharaonique, on lira: K. Hoffmann, *Die theophoren Personennamen des älteren Aegyptens*, Leipzig, 1915 (= t. VII des *Untersuchungen zur Geschichte u. Altertumskunde Aegyptens*); H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, 2 t., Glückstadt, 1935 et 1952; et du même auteur, *Les noms propres des Égyptiens* dans *C.d.É.*, 11 (1936), p. 305-323.

2) I. Kajanto, *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*, Helsinki, 1966 (= *Commentationes Humanarum Litterarum. Soc. Scient. Fennica*, 40, 1) répond à cette interrogation par ces mots: un *cognomen* comme Isias est trop fréquent pour que l'on puisse en tirer des conclusions. Un tel argument n'est pas suffisant en soi. Pour L. Vidman, *op. cit.*, p. 6 et *Isis und Sarapis*, p. 11, les *nomina theophora* avaient déjà perdu leur signification religieuse au IIe siècle et il cite comme exemple Isidore. Pour d'autres auteurs ces noms sont à prendre en considération. Ainsi, G. Lafaye dans *R.H.R.*, 11 (1885), p. 237;

nous cherchons dans les sources épigraphiques et les textes anciens des indices d'un tel rapport, nous glanerons bien peu d'indications positives. Sur les 399 personnages dont la nomenclature comprend un élément isiaque, seuls sept d'entre eux apparaissent comme des dévots des divinités issues d'Égypte. Arpocrates, un esclave, offre une dédicace à Isis et à Sérapis.¹⁾ M. Mettius Arpocratio prend soin de la construction d'une *schola* par les *cultores Serapidis*.²⁾ Une inscription grecque a été élevée à Porto par deux athlètes alexandrins, M. Aurelius Sarapion et son père M. Aurelius Démétrios *qui et* Harpocraton, en l'honneur de Zeus Hélios Megas Sérapis et des dieux qui partagent son sanctuaire.³⁾ Enfin, à Ostie, Marcus Iulius Aelianus *qui et* Sarapio consacre un autel à Jupiter Optimus Maximus Sérapis⁴⁾; un coroplaste, auteur d'une lampe où sont figurés Isis et Sérapis, signe son œuvre Annius Serapidorus⁵⁾; et un hermès orné d'une image de Sol-Sérapis porte en grec le nom de Statilia Isias mentionné après celui de son patron.⁶⁾ La corrélation entre les noms isiaques et les inscriptions adressées aux divinités correspondantes est donc très faible. Cette situation n'est d'ailleurs pas propre à l'Italie. La prosopographie de Brady,⁷⁾ relative aux Grecs qui se sont tournés vers les dieux égyptiens, compte 1324 noms, parmi les-

S. Dow, *op. cit.*, p. 218 et P. M. Fraser, *op. cit.*, p. 14-15 et 48-49 emploient ces éléments pour juger de l'importance prise par les cultes correspondants. J. J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951, p. 43, agit de même pour «apprécier la pénétration des idées religieuses du syncrétisme gréco-oriental dans la masse du peuple gallo-romain» et il dresse un répertoire des noms théophores qui forme l'appendice I (p. 251-292). Quant à G. Manganaro, *Ricerche di epigrafia siceliota. I. Per la storia del culto delle divinità orientali in Sicilia* dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 179, n. 22, s'il ne rejette pas le témoignage des *nomina theophora*, il souligne à juste titre qu'il faut se montrer prudent dans leur utilisation.

1) *Forum Nouum*, 3.

2) *Portus*, 18.

3) *Portus*, 17 et 19.

4) *Ostia*, 56.

5) *Ostia*, 64 et 107, où l'on montre qu'ici il n'existe pas nécessairement de rapport entre le nom du personnage et ses convictions religieuses.

6) *Ostia*, 49.

7) T. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The Univ. of Missouri Studies*, X, 1 (1935), p. 51-88. Les chiffres globaux ont été calculés par S. Dow, *op. cit.*, p. 217, n. 124.

quels 15 seulement sont formés sur le nom d'Isis, 13 sur celui de Sérapis, et aucun sur ceux d'Anubis et d'Harpocrate.

On peut expliquer ce fait en songeant que les individus portent des noms qui, le plus souvent, leur ont été imposés par leurs parents ou leur maître. Il convient de passer en revue les différents éléments de la nomenclature latine pour voir les choses d'un peu plus près, celles-ci se présentant différemment suivant que l'appellatif tiré d'un nom de divinité représente le gentilice, le *cognomen*, le nom unique d'un esclave ou encore le sobriquet.

Le seul gentilice dérivé du nom d'une divinité égyptienne est celui d'Ammonius (et variantes) dont on relève dix exemples. Cinq sont appliqués à des marins de la flotte de Misène, dont deux sont expressément mentionnés comme Égyptiens et un comme Alexandrin. Cet élément est l'ancien nom d'étrangers que ceux-ci ont transformé en gentilice lors de leur installation en Italie.¹⁾ Le cas est exceptionnel car les noms théophores sont principalement utilisés comme *cognomina*. Chez les ingénus, le surnom était attribué par les parents quelques jours après la naissance de l'enfant; de la sorte il peut éventuellement refléter les croyances d'un père ou d'une mère, mais pas celle du nouveau-né. La situation est autre chez les affranchis puisque leur *cognomen* n'est souvent que leur ancien appellatif; de ce fait, il convient de les étudier conjointement avec les esclaves. Ces derniers sont généralement désignés par «le nom qu'ils avaient avant de devenir esclaves romains, soit que ce nom leur ait été donné par leurs parents, soit qu'ils l'aient reçu du marchand d'esclaves». ²⁾ Il est aussi permis d'imaginer qu'un homme de condition servile était parfois baptisé par ses maîtres en fonction de ses croyances religieuses. Les individus nés en esclavage (*uernae*) ou les enfants exposés et élevés en esclavage par ceux qui les avaient recueillis (*alumni*) revêtaient, eux, de toute façon un nom choisi par leur patron ³⁾; des noms théophores trahiraient alors la conviction religieuse du *patronus*. Avec le sobriquet, nous abordons un domaine différent. En effet, le *signum*,⁴⁾ non pas imposé de l'extérieur de

1) H. Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine*, Lund, 1952, p. 140.

2) Thylander, *op. cit.*, p. 157.

3) Thylander, *op. cit.*, p. 149-153.

4) Sur cet élément, cfr I. Kajanto, *Supernomina*.

manière arbitraire après la naissance, mais inspiré d'un trait personnel, peut en l'occurrence concrétiser un attachement religieux. Enfin, il ne faut pas écarter le fait que certains ont pu librement choisir un nom isiaque à un moment de leur vie, suite par exemple à leur initiation.¹⁾

En conclusion cependant, le nom théophore d'un personnage a plus de chance de nous révéler le sentiment religieux de ses parents ou de ses patrons que sa propre conviction. Ces restrictions étant faites, il convient à présent d'examiner si le choix de ces noms théophores implique réellement des préoccupations religieuses. Il nous semble légitime, pour éclairer cette question, de faire appel à une comparaison avec l'attribution des prénoms dans le monde moderne car dans ce domaine, comme dans tant d'autres, la psychologie humaine n'a guère changé. Pour prendre un exemple, combien de parents de nos jours songent-ils à la Vierge en faisant baptiser leur fille Marie? Si certains foyers chrétiens agissent de la sorte par dévotion mariale, beaucoup n'y pensent point, et la mode, le désir de rappeler le souvenir d'une personne chère ou encore plus simplement le hasard jouent souvent un rôle important. En bref, si l'usage de certains noms est lié dans l'esprit de quelques personnes à une dévotion particulière, c'est loin d'être une règle générale. Il a dû en être de même dans l'Antiquité. Ainsi, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, seuls quelques individus aux noms isiaques s'adressent aux dieux égyptiens. Il est d'ailleurs remarquable que sur ces sept personnes, l'une est porteuse d'un sobriquet isiaque, élément le plus personnel, et qu'une autre est une esclave élevée au sein d'une fa-

1) Ammien Marcellin, XVI, 12, 25 rapporte que Médérich, le roi des Alamans, après son retour de captivité en Gaule, où il avait été initié aux mystères isiaques, avait changé le nom de son fils Agénarich en Serapion. Il est à remarquer qu'Ammien désigne les mystères égyptiens comme «grecs»; cette épithète montre que les dieux égyptiens, compris dans un vaste syncrétisme, n'étaient plus alors conçus comme nilotiques. Cfr J. Leclant, *Notes sur la propagation des cultes et des monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale* dans *B.I.F.A.O.*, 55 (1956), p. 178, et G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Künstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969, p. 90 et n. 2 et 3. Sur le changement de nom après l'initiation, cfr Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlin, 1962, s.v. signum (Mystenname); Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 133, 156; Witt, *Isis*, p. 307, n. 39, 311, n. 16, 321, n. 5, 323, n. 55. Memphis dans l'inscription *Ravenna*, 1 serait, suivant Vidman, un exemple de ce phénomène.

mille qui a laissé de nombreux témoignages de sa foi envers les dieux égyptiens.¹⁾ Parfois, il semble qu'un enfant dont la nomenclature comporte un nom isiaque, une fois devenu adulte, ait continué à témoigner un penchant pour la divinité dont il porte le nom, car, à son tour, il a baptisé d'un tel nom son fils ou sa fille.²⁾ La chose est normale si cet appellatif lui avait été donné par des parents particulièrement pieux qui l'avaient éduqué dans le respect et l'amour des dieux égyptiens. Toutefois, si l'on constate une continuité onomastique dans une famille vivant à une époque où les cultes égyptiens sont bien implantés, il faut toujours se dire que ce choix a pu être dicté par la mode; ainsi, l'on verra même des chrétiens adopter des nomenclatures aux éléments isiaques.³⁾ Un nom théophore est bien plus susceptible d'indiquer les prédilections religieuses d'une *gens* lorsque cette dernière est contemporaine de la naissance d'un culte; il est difficile alors d'invoquer des questions de vogue.⁴⁾

Une manière indirecte de voir dans quelle mesure les noms théophores isiaques sont liés à la vie religieuse est de comparer les sites qui ont livré des éléments onomastiques et ceux qui ont fourni des inscriptions religieuses. En effet, si des parents ou des patrons ont donné à leurs enfants ou à leurs esclaves des noms isiaques pour honorer la divinité, on doit retrouver ces noms dans les endroits où les cultes égyptiens sont bien attestés. Si l'on fait le relevé des lieux offrant un nombre suffisant de documents pour que l'on puisse accorder quelque créance à ces chiffres, on obtient le tableau suivant :

1) *Portus*, 17 et 19; *Ostia*, 49.

2) Cfr *Beneuentum*, 5 et 6; *Misenum*, 14 et 20; 15; *Roma*, 127 et 128; 153d et 153e; 198a et 204d; 247 et 248; 256; *Venusia*, 2 et 3.

3) Cfr p. ex. *Florentia*, 12; *Roma*, 281 et *Rauenna*, 5. Ou retrouvera aussi beaucoup de noms théophores isiaques dans l'hagiographie paléo-chrétienne, cfr Witt, *Isis*, p. 280.

Néanmoins, les chrétiens étaient encore sensibles de manière générale à la résonance païenne de ces noms. Saint Jérôme (*Patrol. lat.*, 23, 352) écrit : «*Caue Ioviniani nomen quod de idolo deriuatum est*», et le Pseudo-Augustin (34) adresse des reproches à un adversaire chrétien, *qui nomen habet falsi dei*. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965 (= *Commentationes Humanarum Litterarum, Soc. Scientif. Fennica*, 36, 2), p. 58-59 songe à deux raisons expliquant cette survivance : le prestige de l'ancienne nomenclature et le peu d'importance attaché à la signification de ces *cognomina*.

4) Cfr Dow, *op. cit.*, p. 218; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 10-11.

	<i>Inscriptions religieuses</i>	<i>Éléments onomastiques</i>
Aquileia	21	4
Beneuentum	2	4
Bononia	2	2
Falerii	3	1
Florentia	10	2
Misenum	1	19
Neapolis	1	5
Nemus Dianae	1	—
Ostia	29	35
Portus Ostiae	15	3
Perusia	1	5
Pola	1	3
Pompei	33	22
Puteoli	5	17
Rauenna	1 (?)	5
Roma	104	208
Syracusae	4	—
Tauromenium	2	6
Tusculum	2	2
Verona	9	1

L'étude de cette liste comparative est riche en enseignements. Des sites comme Aquilée, Bénévent, Florence et Vérone, où les cultes égyptiens sont particulièrement bien représentés puisqu'ils y possédaient même un temple, fournissent un nombre faible de noms isiaques. A Syracuse, on ne découvre même pas un appellatif théophore; et l'on est en présence de la même situation au Nemus Dianae où l'inventaire du temple d'Isis et de Bubastis témoigne cependant à souhait de la faveur qu'y connurent ces déesses. Si pour des villes comme Pompéi, Pola, Ostie et Porto, Naples et Rome, la proportion paraît normale, il ne faut pas oublier leur caractère portuaire ou cosmopolite qui suffit, sans faire appel à la religion, à expliquer la présence de ces *cognomina* d'origine étrangère.¹⁾ La chose est d'ailleurs

1) Comme nous le verrons plus loin, tous ces noms sont la transcription du grec, qui est lui-même l'équivalent des noms égyptiens. L'opinion de T. Frank, *Race Mixture in the Roman Empire* dans *The American Historical Review*, 21 (1916), p. 698-708, selon laquelle un *cognomen* grec est une preuve d'origine gréco-orientale, a été suivie par Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine*, p. 145-149, qui consacre tout son chapitre III (p. 134-185) à en compléter la démonstration. Tout dernièrement, cette thèse a été acceptée et

confirmée par le cas de Ravenne et de Misène, où l'on trouve une seule inscription, dont l'appartenance isiaque est loin d'être assurée, face à un nombre de loin plus élevé de documents onomastiques. De cet examen, on conclura que beaucoup d'Isias, d'Isidore, de Serapion, etc. sont en fait des Égyptiens et des Alexandrins qui ont intégré à leur nomenclature latine leur ancien appellatif.¹⁾ Il est significatif que ces noms étaient particulièrement en faveur dans l'Égypte romaine²⁾ et qu'en Italie ils apparaissent surtout là où il est normal de rencontrer des étrangers en grand nombre, c'est-à-dire dans des

défendue par I. Kajanto, *The Significance of Non-Latin Cognomina* dans *Latomus*, 27 (1968), p. 517-534. Ont combattu cet avis: M. L. Gordon, *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire* dans *J.R.S.*, 14 (1924), p. 93-111, et de manière plus catégorique W. L. Westermann dans *R.E.*, Suppl. VI, art. *Sklaverei*, col. 1003. Récemment, H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur*, Wiesbaden, 1967 (= *Forschungen zur antiken Sklaverei*, Bd I), p. 132-138 a émis des restrictions à la thèse proposée par Frank. Que cette dernière doive être prise avec quelque nuance est évident; mais, après avoir relu avec la plus grande attention les différentes théories en présence, nous sommes d'accord avec Thylander pour reconnaître qu'il n'y a pas d'objections majeures à lui faire. Voir aussi *infra*, p. 68, n. 6 et 69, n. 1.

Dans le cas précis des noms théophores isiaques, Thylander, *op. cit.*, p. 161 considère que «des noms égyptiens comme Ammonius, Ammonianus, Hammonilla, Sarapammon, Sarapio, Serapia, Serapion sont une preuve de l'origine égyptienne». M. L. Gordon, *op. cit.*, p. 97 dénie toute signification raciale à des appellatifs tels qu'Isidorus, Serapiodorus et Heliodorus. Répétons-le, la vérité se situe entre ces deux affirmations, mais beaucoup plus du côté de Thylander.

1) Cet usage est plus rare chez les marins égyptiens incorporés dans les flottes militaires de Misène et de Ravenne car beaucoup de ceux-ci ont pris un nom romain; cfr C. G. Starr, *Roman Imperial Navy*, 31 B.C.-A.D. 324 Cambridge, 2e éd., 1960, p. 71-72, et Thylander, *op. cit.*, p. 170-176. Des lettres autrefois expédiées par des Égyptiens au moment de leur enrôlement nous en fournissent la preuve: cfr *B.G.U.*, 423 et 632, et *Pap. Michig.*, 4527 et 4528 étudiés par J. G. Winter dans *Class. Philol.*, 22 (1927), p. 239-256. On rencontre néanmoins des marins qui ont gardé un nom isiaque, cfr note 5, p. 33.

2) On pourra s'en rendre compte en parcourant F. Preisigcke, *Namenbuch enthaltend ... Menschenamen, soweit sie in griechischen Urkunden Aegyptens sich vorfinden*, Heidelberg, 1920; et les volumes de la *Prosopographia Ptolemaica* édités par W. Peremans, E. van 't Dack et alii (= *Studia hellenistica*, 6, 8, 11, 12, 13, Louvain, 1950, 1952, 1956, 1959, 1963). Il faut souligner que les noms dérivés de Sérapis sont très rares avant l'époque romaine: cfr Fraser, *op. cit.*, p. 14-16.

ports commerciaux,¹⁾ dans les flottes militaires de Misène et de Ravenne enrôlant Égyptiens et Alexandrins ²⁾ et enfin dans la ville internationale de Rome.³⁾ Ailleurs, certains porteurs de noms isiaques peuvent à l'occasion être des esclaves ou des affranchis d'origine égyptienne.⁴⁾ L'épigraphie apporte, de plus, une preuve formelle de la présence en Italie d'Égyptiens et d'Alexandrins aux noms théophores car certaines inscriptions spécifient la patrie de ces personnages dont la grosse majorité est constituée de marins.⁵⁾

Les textes littéraires nous signalent la présence en Italie d'autres Égyptiens portant des noms isiaques. Deux agents de Ptolémée Aulète à Rome se nommaient Hammonius et Serapion.⁶⁾ Un autre Serapio, astrologue, prédit la mort de Caracalla.⁷⁾ Enfin, on connaît deux Harpocras: un glouton égyptien qui vivait à Rome sous Néron ⁸⁾ et un médecin de Memphis qui soigna Pline le Jeune.⁹⁾

Il va de soi que ces noms n'étaient pas employés exclusivement par des Égyptiens. Ainsi, un certain Serapion livra aux Romains, lors d'une révolte d'esclaves en 132 av. J.-C., la forteresse de Tauromenium et Diodore spécifie que c'était un Syrien.¹⁰⁾ Nous connaissons aussi un Serapion d'Antioche, géographe mathématicien, qui apparaît dans les indices IV et V de l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien et dans la correspondance de Cicéron.¹¹⁾

En conclusion, si un élément onomastique formé sur le nom d'une divinité égyptienne doit plus souvent être interprété comme un indice ethnique que comme un indice religieux, admettre que *tous*

1) Sur le nombre important de *cognomina* gréco-orientaux dans les ports, cfr Thylander, *op. cit.*, p. 180-183.

2) Cfr Starr, *op. cit.*, p. 25 et 75-77. Nous reviendrons plus loin sur la présence de ces marins égyptiens et alexandrins en Italie.

3) Sur le caractère cosmopolite de Rome, cfr le témoignage des inscriptions: Frank, *op. cit.*, p. 692 et Kajanto dans *Latomus*, 27 (1968), p. 523 et 528-529.

4) Cfr p. ex.: *Fanum Fortunae*, 3; *Pompei*, 51.

5) *Capella*, 1; *Misenum*, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 15, 18, 20; *Neapolis*, 2, 4, 5; *Ostia*, 37; *Portus*, 17, 19; *Ravenna*, 2; *Roma*, III, 136, 137, 254, 255, 302; *Tergeste*, 2. Total: 25.

6) *Roma*, III et 254.

7) *Roma*, 255.

8) *Roma*, 136.

9) *Roma*, 137.

10) *Tauromenium*, 8.

11) *Ad Att.*, II, 4, 1 et 6, 1.

les Serapion, Isias, Isio, etc. sont d'origine égyptienne reviendrait à nier pour une bonne part la pénétration de ces dieux à travers la population romaine: ce que nous verrons être inexact. L'onomastique, dès lors, ne pourra guère nous fournir d'indications religieuses, mais elle nous apportera de précieux renseignements sur l'établissement d'Égyptiens en Italie, présence essentielle dans l'histoire de la diffusion des cultes. Beaucoup de ces étrangers ont dû se fixer définitivement en Italie car une bonne moitié des personnes présentant des noms isiaques est mentionnée dans des inscriptions funéraires.

Si des individus aux noms théophores isiaques élèvent des dédicaces à des divinités gréco-romaines ¹⁾ ou orientales, ²⁾ à l'inverse, le grand prêtre d'Isis dans les *Métamorphoses* d'Apulée ³⁾ est appelé Mithra; et une inscription perpétue l'acte pieux de l'affranchi Aurelius Mithres envers Sérapis. ⁴⁾ Un cippe dédié à Sérapis et retrouvé dans le Mithréum des Thermes de Caracalla est aussi probablement l'œuvre d'un certain Mithra. ⁵⁾ C'est là un effet du syncrétisme oriental illustré encore par deux textes épigraphiques ⁶⁾ du IV^e siècle où deux personnages sont revêtus de divers sacerdoces orientaux et notamment de la prêtrise isiaque.

2. MORPHOLOGIE ET RÉPARTITION DES NOMS THÉOPHORES ISIAQUES

Après avoir délimité la portée du témoignage onomastique, exa-

1) Amonilla fait une dédicace à Diane (*Centum Cellae*, 2) et M. Aurelius Hammonius à Fortuna Primigenia (*Praeneste*, 3). M. Sittius M. l. Serapa apparaît dans une inscription offerte à Mercure et Maia en 13 av. (*Pompei*, 57). P. Aelius Aug. lib. Epaphus est *aedituus Veneris* (*Roma*, 128).

2) Deux Serapias exécutent un taurobolium (*Roma*, 276 et *Ostia*, 59); cfr R. Duthoy, *The Taurobolium*, Leyde, 1969, n° 21 et 37. En Lucanie, A. Antonius Horus (*Atinum*, 1) fit bâtir une demeure à la Mater Magna.

3) *Metam.*, XI, 22 et 25.

4) *Roma*, 24.

5) *Roma*, 108. Le texte de la face postérieure porte Διὶ Ἡλίῳ Σαράπιδι ἀνευκτήῳ Μίθρα χαριστήριον. Jusqu'à présent, on a vu dans Μίθρα le nom du dieu et considéré que ce document présentait un exemple de syncrétisme. L. Vidman, *Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u. Z.* dans *Neue Beiträge zur Geschichte d. alten Welt, II, Röm. Reich*, Berlin, 1965, p. 391-392 fait remarquer, à la suite de Salač, qu'il doit plutôt s'agir du nom du dédicant. Ce point de vue est aussi exposé dans la *Sylloge*, n° 389 et *infra*, p. 465.

6) *Roma*, 21 et 31.

minons à présent le mode de formation de ces noms,¹⁾ ainsi que leur répartition. D'une manière générale, les noms théophores isiaques, dans l'anthroponymie latine, sont la transcription des noms grecs correspondants, lesquels sont eux-mêmes une traduction de leurs équivalents égyptiens. On peut les grouper en trois classes. La première comprend les noms des divinités employés par métonymie et sans aucun changement; cet usage est rare. La seconde classe comporte aussi des noms simples, mais formés à l'aide de suffixes qui le plus souvent indiquent l'appartenance aux dieux (cfr les terminaisons grecques en *-ιος* et *-ων* ainsi que les formations en *-ιος*, *-ια*, *-ιλλα*, *-ας* et *-ους* que l'on retrouve ici transcrites en latin).²⁾ La dernière catégorie est constituée de noms composés de deux noms de divinités (p. ex. Serapammon) ou beaucoup plus fréquemment par la conjonction d'un nom divin et d'un substantif, ce dernier indiquant par exemple que le personnage désigné est un «don» (*-dorus/a*) de telle ou telle divinité. Il arrive que des individus possèdent une nomenclature latine, mais écrite en caractères grecs; ces cas sont toutefois assez peu fréquents.

Distribuer les noms théophores entre les différentes classes sociales est chose peu aisée, car il est relativement rare qu'une inscription nous procure une indication directe du statut. Aussi, avant de présenter aux lecteurs les résultats auxquels nous sommes parvenu dans ce domaine, tenons-nous à préciser les règles suivies dans cette recherche.³⁾ Entreront dans la catégorie des ingénus les individus pour lesquels on possède la filiation ou la tribu, parfois les deux, ou les personnes que l'évidence interne de l'inscription désigne comme des citoyens.⁴⁾ Sont retenus comme esclaves, non seulement ceux qui sont expressément qualifiés de *servus*, *uerna* ou *alumnus* mais encore les personnages qui ne portent qu'un seul nom, et ce dans une inscription assez développée. Les noms qui sont mis en rapport

1) Cfr Hopfner, *Theophore Personennamen*, p. 1-5.

2) Cfr Kajanto, *The Latin Cognomina*, p. 121-122.

3) Nos critères sont, à peu de chose près, ceux retenus par Kajanto dans *Latomus*, 27 (1968), p. 521, et par L. R. Taylor, *Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of the Imperial Rome* dans *A.J.Ph.*, 82 (1961), p. 117-118.

4) Nous avons classé parmi les ingénus les individus dont le père portait un gentilece. Ce père, du fait de la présence d'un gentilece, s'il n'était pas déjà ingénu, était au moins affranchi; or les enfants d'affranchis avaient rang de citoyens: cfr Kajanto, *op. cit.*, p. 521-2.

avec un *conseruus* ou un *contubernalis* appartiennent aussi à des esclaves. Sont classés comme affranchis les hommes et les femmes dont la nomenclature précise qu'ils sont *Aug. Lib.* ou *X Lib.*, suivant qu'ils avaient eu pour patron un empereur ou un particulier. En l'absence de cet indice, on peut encore ranger un individu dans cette classe sociale s'il nous parle de son *patronus* ou d'un *collibertus*. Il reste alors une grande masse d'*incerti*. Une bonne part de ces derniers doit être considérée comme ressortissant au groupe des affranchis. Comme l'a très bien démontré L. Ross Taylor, l'absence d'indication de statut est très souvent le fait d'un *libertus* qui omet la mention de son affranchissement pour ne pas trahir une certaine infériorité par rapport aux citoyens nés libres.¹⁾ Beaucoup de ces *incerti* portent des gentilices impériaux, précisément comme les affranchis impériaux et leurs descendants.²⁾ On rencontre aussi des conjoints revêtus d'un même gentilice, ce qui peut indiquer, entre autres, que ces époux étaient les affranchis d'un même patron.³⁾ Enfin, comme plusieurs études ⁴⁾ l'ont mis en relief, un *cognomen* d'allure grecque décèle généralement un affranchi ou un proche descendant de cet affranchi ⁵⁾; or nous trouvons dans plusieurs cas pareils surnoms attribués au conjoint, aux parents ou à l'enfant d'un porteur de nom théophore. Les noms isiaques eux-mêmes, à cause de leur relent étranger, devaient être considérés par beaucoup de Romains de la République et du début de l'Empire comme des appellatifs peu nobles pouvant trahir des attaches serviles ou étrangères.⁶⁾ Il est même probable, pour cette raison, que certains dévots

1) L. R. Taylor, *op. cit.*, p. 122-123; approuvé par Kajanto, *op. cit.*, p. 528-529.

2) Tels sont les gentilices Aelius, Aurelius, Claudius, Flavius, Iulius et Ulpus; cfr Thylander, *op. cit.*, p. 95-97.

3) L. R. Taylor, *op. cit.*, p. 123-124.

4) Thylander, *op. cit.*, p. 159; L. R. Taylor, *op. cit.*, p. 127; I. Kajanto, *op. cit.*, p. 517-534 (avec résumé de la question, p. 519-521). Cette règle n'est cependant pas universelle, comme l'a écrit L. F. Smith, *The Significance of Greek Cognomina in Italy* dans *Class. Phil.*, 29 (1934), p. 145-147.

5) Il ressort de l'étude de L. R. Taylor (*op. cit.*, p. 127) que la transmission des *cognomina* grecs avait tendance à disparaître dès la deuxième génération. Dès lors, quand nous nous trouvons en présence d'un tel surnom, il y a de grandes chances pour qu'il dénomme sinon un affranchi, du moins son fils ou son petit-fils.

6) On se souviendra qu'avant la bataille d'Actium, Octave, dans le dis-

n'ont pas voulu, malgré leur piété, introduire de tels éléments dans leur nomenclature. Cette hypothèse contribuerait à augmenter le nombre possible d'affranchis parmi les *incerti* et à expliquer que seuls sept des personnages apparaissant dans les inscriptions religieuses offrent un nom isiaque.

Nous avons classé à part les soldats et les marins car il est impossible de dire s'ils possédaient la *ciuitas* au moment de leur incorporation ou si celle-ci leur était seulement attribuée lors de l'*honesta missio*.¹⁾

Quand les inscriptions nous le permettront, nous signalerons la présence des Égyptiens et des Alexandrins. Nous mentionnerons également les noms théophores écrits en grec, en précisant s'il s'agit d'une nomenclature de type latin, grec ou encore d'un appellatif isolé. Sauf indications contraires, tous les noms cités sont utilisés comme *cognomina* ou appellatifs simples.

Ces renseignements généraux fournis, nous pouvons aborder maintenant le classement proprement dit de notre matériel.²⁾

I. AMMON

a) Différentes formes ³⁾

— *Formes dérivées*: Am(m)onius/a ou Hammonius/a, trans-

cours qu'il prononce devant ses troupes, se moque d'Antoine qu'il traite de Serapion (D. Cassius, L, 27, 1). De même, Quintilien (VI, 3, 57) cite comme exemple de surnom évoquant quelque chose d'inférieur le nom de Serapion attribué à Scipion (cfr *supra*, p. 25). Ici cependant, on peut invoquer le fait que ce *cognomen* lui avait été donné en vertu de sa ressemblance avec un esclave ainsi nommé, ce qui en soi est suffisant pour justifier la remarque de Quintilien.

1) La question de savoir si les marins égyptiens et alexandrins recevaient la *ciuitas* dès leur enrôlement est controversée. J. G. Winter dans *Class. Phil.*, 22 (1927), p. 239, n. 1 et A. H. Jones dans *J.R.S.*, 26 (1936), p. 232, n. 37 penchent pour l'affirmative; Starr, *op. cit.*, p. 232, n. 37 ne se prononce pas.

2) Notre matériel onomastique provient du dépouillement de tous les volumes du *C.I.L.* relatifs à l'Italie (I, V, VI, IX, X, XI et XIV), du tome XIV des *I.G.*, des tables de l'*Année Épigraphique* et des fascicules parus à ce jour dans les *I.I.*; enfin, nous avons parcouru la revue *Epigraphica*. A cette importante documentation épigraphique, nous avons joint les quelques noms théophores isiaques mentionnés par les auteurs anciens.

3) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 7-10. A côté des formes latines, pour lesquelles

cription du grec Ἀμμώνιος/α, — c'est-à-dire «Celui d'Amon» (sc. serviteur ou adorateur) ou «Celle d'Amon», — est l'équivalent de l'égyptien *P3 Imn*. Cette dérivation est de loin la plus importante.¹⁾

Am(m)onianus, du grec Ἀμμωνιανός, offre le même sens qu'Amonius.²⁾

Ammonilla ou Ham(m)onilla copie le grec Ἀμμωνίλλα et présente une formation analogue aux précédentes.³⁾

Ἀμμῶνις apparaît dans une nomenclature latine rédigée en caractères grecs.⁴⁾

— *Noms composés*: Ἀμμωνόδοτος, seulement utilisé dans la filiation de deux Grecs de Tauromenium.⁵⁾

b) Répartition

Ce type de noms théophores est porté par 40 hommes et 6 femmes. Il est employé quatre fois pour indiquer la filiation,⁶⁾ et dix fois comme gentilece.⁷⁾ On trouve 4 Alexandrins, 4 Égyptiens et 11 personnes aux noms écrits en grec, parmi lesquelles figurent 2 Alexandrins et 5 Grecs.⁸⁾

nous donnerons les références au fur et à mesure, on notera les noms suivants dans les inscriptions grecques d'Italie:

Ἀμμώνιος: *Neapolis*, 2; *Roma*, 112; *Tarentum*, 1; *Tauromenium*, 3, 4; *Tergeste*, 2.

Ἀμμωνία: *Roma*, 119.

Ἀμμωνιανός: *Roma*, 121.

Ἀμμῶνις: *Roma*, 118.

Ἀμμωνόδοτος: *Tauromenium*, 5, 6.

Sept sur onze désignent des étrangers: deux Alexandrins (*Neapolis*, 2 et *Tergeste*, 2) et cinq Grecs (*Roma*, 112; *Tauromenium*, 3, 4, 5, 6). Les autres sont employés seuls ou dans une nomenclature de type latin.

1) *Aquileia*, 24; *Asculum*, 2; *Beneuentum*, 3; *Bononia*, 4; *Iulium Carnicum*, 1, 2, 3; *Misenum*, 2, 3, 4, 5, 6, 7; *Ostia*, 31, 32; *Pompei*, 36, 37; *Praeneste*, 3; *Roma*, 111, 113, 114, 114a, 115, 116, 117; Total: 25.

2) *Centum Cellae*, 1; *Misenum*, 7, 8; *Ostia*, 33; *Puteoli*, 6; *Rauenna*, 2; *Roma*, 120, 122. Total: 8.

3) *Centum Cellae*, 2; *Ostia*, 34; *Puteoli*, 7.

4) *Roma*, 118.

5) *Tauromenium*, 5, 6. Sur les noms composés en-ammon, cf. *infra*, p. 44, n. 5.

6) La filiation d'un Italien pérégrin (*Ostia*, 32), d'un Alexandrin (*Neapolis*, 2) et de deux Grecs (*Tauromenium*, 5 et 6).

7) *Iulium Carnicum*, 1, 2, 3; *Misenum*, 2, 3, 4, 5, 7; *Roma*, 113, 114.

8) Alexandrins: *Misenum*, 5; *Neapolis*, 2; *Roma*, 111; *Tergeste*, 2.

Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *A*, *infra*, p. 54.

II. ANUBIS

- a) *Différentes formes* ¹⁾: On ne rencontre que la forme dérivée Anubion ou sa simplification Anubio, transcription de 'Ανουβίων, «Celui d'Anubis», qui rend l'égyptien *p3 n Inpw*.²⁾
- b) *Répartition*
Il y a 4 hommes dont un marin égyptien.³⁾ Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *B*, *infra*, p. 55.

III. APIS

- a) *Différentes formes* ⁴⁾
— Le nom d'Apis désigne à Rome un affranchi.⁵⁾
— La forme dérivée Apio(n) n'est attestée que deux fois dans l'onomastique italienne; elle transcrit le grec 'Απίων, qui représente l'égyptien *p3 Hpw*, «Celui d'Apis». ⁶⁾
— Epaphus, cité quatre fois,⁷⁾ peut être rangé sous cette rubrique, puisqu'il était déjà pour Hérodote (II, 153) l'équivalent grec d'Apis.
- b) *Répartition*
Les noms qualifient 7 hommes. Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *C*, *infra*, p. 55.

IV. BÊS

Parmi les inscriptions d'Italie, seul le *cognomen* Besa porté à Rome

Égyptiens: *Misenum*, 3, 4, 8; *Rauenna*, 2.

Noms grecs: cfr note 3, p. 37-38.

1) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 12-14.

2) *Misenum*, 9; *Roma*, 123, 124, 125.

3) *Misenum*, 9.

4) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 15-16.

5) *Roma*, 126.

6) *Fanum Fortunae*, 2; *Forum Nouum*, 2.

7) *Pompei*, 38; *Roma*, 127, 128, 129.

par un certain Cn. Pollius se rattache à Bès. Il est la simplification de la forme grecque Βῆσας, comme Isia l'est d'Isias et Serapia de Serapias; il signifie «Celui de Bès».¹)

V. HARPOCRATE

a) Différentes formes ²)

— Le nom du dieu tel quel: Arpocrates ou, avec aspiration du *p*, Arphocr[ates].³)

— *Formes dérivées*: Arpocratio(n), du grec Ἀρποκρατίων.⁴) «Celui d'Harpocrate», écrit aussi avec aspiration Arphocratio(n). Arpocratianus: a le même sens qu'Arpocratio(n).⁵)

On note également les formes abrégées Arpocras/ Arphocras,⁶) équivalent du grec Ἀρποκράς et Arpocra,⁷) abréviation comparable à Isia pour Isias.

b) Répartition

Les noms de cette catégorie servent à désigner 27 hommes. Deux sont employés exceptionnellement: un pour indiquer la filiation d'un Alexandrin et un autre, le *signum* d'un second Alexandrin.⁸)

Parmi ces individus, on compte 3 Alexandrins, 1 Égyptien et 4 personnes aux noms écrits en grec dont un des Alexandrins.⁹)

1) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 18. Le personnage en question est repris sous *Roma*, 130.

2) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 27. Dans les inscriptions grecques d'Italie, on relève les noms grecs suivants:

Ἀρποκρατίων: *Portus*, 17.

Ἀρποκράς: *Aquileia*, 25; *Pompei*, 39, 40.

3) *Forum Nouum*, 3; *Ostia*, 36; *Roma*, 130a.

Cette forme avec aspiration du *p* est aussi attestée en grec (cfr *Syll.*, 313). Pour cette forme, voir W. Dittenberger-E. Hiller, *SIG³*, 1126 et 1132; W. Schulze, *Kleine Schriften*, p. 384-391.

4) *Ostia*, 37; *Portus*, 18; *Puteoli*, 8; *Roma*, 131, 131a, 132, 133.

5) *Roma*, 134.

6) *Brundisium*, 2; *Florentia*, 11; *Pompei*, 42; *Roma*, 135, 136, 137, 138, 139 141.

7) *Pompei*, 41; *Roma*, 140.

8) Filiation: *Ostia*, 37. Signum: *Portus*, 17.

9) Alexandrins: *Ostia*, 37; *Portus*, 17; *Roma*, 136.

Égyptien: *Roma*, 137.

Noms écrits en grec: *Portus*, 17 (un Alexandrin). Les trois autres noms

Deux *incerti* ont le même gentilice que leur épouse et de ce fait sont peut-être des affranchis.¹⁾

Trois hommes élèvent des inscriptions religieuses aux dieux égyptiens.²⁾

Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *E*, *infra*, p. 57.

VI. HORUS

a) Différentes formes ³⁾

— Horus est attesté 10 fois, ce qui est beaucoup pour le nom du dieu lui-même.⁴⁾

— *Noms composés*: Origenia est issu du grec Ὠριγένεια, «Née d'Horus».⁵⁾

b) Répartition

Les documents citent 9 hommes et 3 femmes.

Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *F*, *infra*, p. 58.

VII. ISIS

a) Différentes formes ⁶⁾

— Le nom même de la déesse: Isis.⁷⁾

sont utilisés seuls (*Pompei*, 39, 40) ou dans une nomenclature de type latin (*Aquileia*, 25).

1) *Brundisium*, 2; *Roma*, 133.

2) *Forum Nouum*, 3; *Portus*, 17, 18.

3) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 22-25.

4) *Atinum*, 1; *Pompei*, 43, 44, 45, 46, 47; *Roma*, 142, 143, 144, 145.

5) *Clusium*, 1; *Ostia*, 38.

6) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 31-33.

Dans les inscriptions grecques d'Italie, on rencontre:

Εἰς: *Roma*, 146 (une femme grecque).

Εἰςας: *Ostia*, 49 (nomenclature latine).

Ἰσιδωρος: *Cumae*, 1 (un Grec); *Neapolis*, 4 (un Alexandrin); *Phintia Geloorum*, 1 (un Grec); *Roma*, 205 (nom seul), 213 (nomenclature latine).

Εἰσειδῶρα: *Roma*, 200 (nom seul).

Εἰσειδωρία: *Roma*, 243 (nomenclature latine).

Total: 9.

7) *Clusium*, 2; *Brænna*, 3; *Saxa Rubra*, 1. Total: 3.

- *Formes dérivées*: Isio(n) et Isia(s), transcription du grec 'Ισιων et 'Ισίας, «Celui (ou Celle) d'Isis», analogue à l'égyptien $p\beta$ ($t\beta$) $n(.t)$ $\beta\acute{s}.t$.¹⁾

On relève aussi Isiada, Isidia et Isiace.²⁾

- *Noms composés*: Isidorus/a, du grec 'Ισιδωρος, rend l'égyptien $p\beta$ ($t\beta$) dj $\beta\acute{s}.t$, «Celui (ou Celle) que donne Isis». ³⁾

Se rattachent aussi à cette forme Isidorius et Isidorianus.⁴⁾

Isigonus, Isigenia et Isigenianus, en grec 'Ισιδωρίων, 'Ισιδωριανός, 'Ισιγόνοϛ, 'Ισιγένεια, 'Ισιγενιανός, expriment que l'individu est né de la déesse; ils correspondent à l'égyptien $p\beta$ βrj n $\beta\acute{s}.t$ ou $t\beta$ $\beta rj.t$ n $\beta\acute{s}.t$, «L'enfant d'Isis». ⁵⁾

On trouve enfin Isionice et Isityche, noms composés d'Isis et de Nikè ou Tychè.⁶⁾

b) Répartition

On compte 107 femmes pour 97 hommes. Les femmes indiquent une nette prédilection pour le *cognomen* Isias. Isigenianus est seulement attesté comme sobriquet.⁷⁾ On dénombre 2 Égyptiens, 2 Alexandrins et 9 personnes aux noms écrits en grec, dont un des deux Alexandrins.⁸⁾ Dans la classe des ingénus, signalons

1) Isio: *Herculaneum*, 1, 2; *Ostia*, 40, 41, 42; *Puteoli*, 9; *Roma*, 149 à 153; *Thermae Himeratae*, 1. Total: 12.

Ision: *Luna*, 1; *Ostia*, 39; *Roma*, 148. Total: 3.

Isia: *Allifae*, 1; *Capua*, 2; *Puteoli*, 14; *Roma*, 193 à 196. Total: 7.

Isias: *Ager Caralitani*, 1; *Blera*, 1; *Bononia*, 5; *Falerii*, 4; *Labici*, 1; *Ostia*, 43 à 48; *Perusia*, 2, 3; *Pisae*, 1; *Pola*, 2, 3; *Puteoli*, 10 à 13; *Rauenna*, 4; *Reate*, 1, 2; *Roma*, 153a à 192; *Tibur*, 3; *Venusia*, 1. Total: 70.

2) Isiada: *Puteoli*, 15.

Isidia: *Roma*, 197.

Isiace: *Roma*, 198.

3) Isidorus/a: *Ameria*, 1; *Aquileia*, 26; *Beneuentum*, 4 à 6; *Brundisium*, 3; *Cappella*, 1; *Cortona*, 1; *Fanum Fortunae*, 3; *Florentia*, 12; *Formiae*, 2; *Interamna*, 1; *Misenum*, 10 à 13; *Monte nel Cilento*, 1; *Neapolis*, 3; *Ostia*, 50 à 54; *Perusia*, 4; *Pola*, 4; *Pompei*, 48 à 52; *Puteoli*, 16, 17; *Rauenna*, 5; *Roma*, 198a, 199, 201 à 204d, 206 à 212, 214 à 242; *Saepinum*, 1; *Sicilia*, 1; *Spoletium*, 1; *Tusculum*, 3, 4; *Venusia*, 2, 3. Total: 86.

4) Isidorius: *Perusia*, 5. Isidorianus: *Roma*, 244.

5) *Liternum*, 1; *Roma*, 245 à 248. Total: 5. Cfr aussi un enfant dit «*Isidis natus*»: *Fanum Fortunae*, 4, avec commentaire.

6) *Roma*, 249 et *Puteoli*, 18.

7) *Roma*, 248.

8) Égyptiens: *Cappella*, 1; *Misenum*, 10; Alexandrins: *Misenum*, 11; *Neapolis*, 4. Pour les noms grecs, cfr note 6, p. 41.

la présence de l'épouse d'un affranchi, du fils d'un affranchi, du fils d'une affranchie et de 5 enfants dont les parents sont désignés par le même gentilice.¹⁾ Parmi les *incertae*, 2 femmes ont épousé un affranchi et une troisième un esclave.²⁾ Seul un nom de femme apparaît dans une inscription mise en rapport avec un dieu égyptien.³⁾

Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau G, *infra*, p. 59.

VIII. SERAPIS

a) Différentes formes ⁴⁾

— le nom du dieu: Serapis.⁵⁾

— *Formes dérivées*: De Σεραπίων et Σαραπίων sont nés Serapio(n) ou Sarapio(n), «Celui de Sérapis». Les formes féminines équivalentes sont Serapia(s) ou Sarapia(s), en grec Σεραπιάς ou Σαραπιάς.⁶⁾

Serapiacus ou Sarapiacus, du grec Σεραπιακός ou Σαραπιακός,

1) *Roma*, 160; *Roma*, 204b; *Brundisium*, 3; *Labici*, 1 et *Roma*, 172, 184, 192, 228.

2) *Roma*, 182, 199; *Falerii*, 4.

3) *Ostia*, 49.

4) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 44-45.

Voici la liste des noms apparaissant dans les inscriptions grecques retrouvées sur le sol italien:

Σεραπίων: *Centuripae*, 2 (nom seul); *Melita*, 1 (Grec); *Messana*, 1 (nom seul); *Pompei*, 56 (nom seul); *Portus*, 19 (Alexandrin); *Tauromenium*, 7 (Grec).

Σεραπίων: *Neapolis*, 5 (Alexandrin); *Pompei*, 55 (nom seul); *Roma*, 257 (nomenclature latine).

Σεραπιάς: *Neapolis*, 6 (nom seul); *Roma*, 277 (nom seul); 284 (nomenclature latine).

Σαραπιάς: *Roma*, 275 (nom seul).

Σεραπιακός: *Roma*, 278 (nom seul).

Φιλοσέραπις: *Roma*, 289 (nom seul).

Σεράμιων: *Roma*, 299 (nomenclature latine); *Roma*, 302 (Alexandrin).

Total: 17.

5) *Puteoli*, 19; *Roma*, 250.

6) Serapio(n) ou Sarapio(n): *Misenum*, 14, 15, 16, 18; *Nursia*, 1; *Ostia*, 55 à 58; *Perusia*, 6; *Plestita*, 1; *Pompei*, 53, 54; *Puteoli*, 20, 21; *Roma*, 251 à 256, 258 à 273; *Sicilia*, 2; *Tauromenium*, 8. Total: 39.

Serapia(s) ou Sarapia(s): *Misenum*, 17, 19, 20; *Ostia*, 59, 60; *Pompei*, 57; *Puteoli*, 22; *Roma*, 274, 276, 279 à 283, 285, 286; *Verona*, 11. Total: 17.

marquent de même une appartenance à la divinité; à la différence d'Isiacus, ce sont de véritables noms propres.¹⁾

On rencontre encore les dérivations analogues Sarapianus, en grec Σαραπιανός, et peut-être Sarapi(us), en grec Σαράπιος.²⁾

— *Noms composés*

Serapodorus et Serapi(o)dorus en grec Σεραπόδωρος et Σεραπιόδωρος signifient «Celui que Sérapis donne».³⁾

Philoserapis (= Φιλοσέραπης) est «Celui qui est aimé de Sérapis».⁴⁾

Enfin, le nom de Sérapis entre aussi en composition avec le nom d'Ammon pour donner Sarapammon ou Serapammon, en grec Σαραπάμμων ou Σεραπάμμων.⁵⁾

b) *Répartition*

A l'inverse des noms théophores dérivés d'Isis, les noms qui sont en relation avec Sérapis sont portés par une majorité de 75 hommes pour 21 femmes.

Serapion est employé une fois comme sobriquet.⁶⁾

S'intègrent à cette catégorie 3 Égyptiens et 5 Alexandrins, ainsi que 17 personnes avec des noms écrits en grec parmi lesquelles il faut citer deux Alexandrins et deux Grecs.⁷⁾

1) *Brixia*, 3; *Ostia*, 61, 62; *Roma*, 287, 288, 290 à 293. Total: 9.

Sur Serapiacus comme véritable *cognomen*, cfr L. Vidman, *Existierende u. nichtexistierende Namen im Isiskult* dans *L.F.*, 87 (1964), p. 64 et *Isis und Sarapis*, p. 93-94.

2) *Roma*, 294 et *Aquileia*, 27. Pour Sarapius qui figure sur le col d'une amphore, il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un nom de personne; cfr commentaire à *Aquileia*, 27.

3) *Roma*, 295 à 297. *Ostia*, 63, 64.

4) *Roma*, 298, 299. Malgré la place de l'élément φιλο-, il faut sans doute comprendre «Celui qui est aimé de Sérapis »et non«. Celui qui aime Sérapis»; à ce sujet, voir S. Swinnen dans *Antidorum Peremans*, 1968, p. 247-248, 258-260 et 260, n. 2.

5) *Ostia*, 65; *Rauenna*, 6; *Roma*, 300, 301. Sur les noms composés en Ammon, cfr F. Dunand, *Les noms théophores en -ammon. A propos d'un papyrus de Strasbourg du IIIe siècle p.C.* dans *C.d.É.*, 38 (1963), p. 134-146; Swinnen, *op. cit.*, p. 245-262.

6) *Ostia*, 56.

7) Égyptiens: *Misenum*, 15, 20; *Roma*, 255.

Alexandrins: *Misenum*, 18; *Neapolis*, 5; *Portus*, 19; *Roma*, 254, 302.

Pour les Grecs, cfr note 4, p. 43.

Une ingénue a épousé un affranchi ¹⁾ tandis que deux ingénus sont respectivement le fils d'un *seuir*, donc probablement d'un affranchi, et de parents possédant le même gentilice.²⁾

Trois personnes ont laissé des traces de leur dévotion envers les dieux égyptiens.³⁾ Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *H*, *infra*, p. 61.

IX. THERMUTHIS

a) *Différentes formes* ⁴⁾

— Le nom même de la déesse Thermuthis.⁵⁾

— *Forme dérivée*: Thermutario ⁶⁾ (cfr le grec Θερμουθάριον), «Celle de Thermuthis».

b) *Répartition*

Ce type de *cognomen* est appliqué à deux femmes, une affranchie de Livie et une femme dont le gentilice est semblable à celui de son époux.

Pour la répartition géographique et sociale, cfr le tableau *I*, *infra*, p. 63.

Avant de clore ce relevé, il convient d'attirer l'attention sur l'existence de noms dérivés des dieux égyptiens qui ne servent pas de *cognomina* mais qui soulignent l'attachement de l'individu à tel ou tel culte.⁷⁾ Ainsi *Anubiacus* et *Isiacus* ⁸⁾ désignent un fidèle d'Anubis ou d'Isis. *Isiacus* est également utilisé pour préciser qu'un Romain habite la IIIe *Regio* dite *Isis et Serapis* en raison du temple égyptien

1) *Puteoli*, 22.

2) *Ostia*, 56 et *Brixia*, 3.

3) *Ostia*, 56, 64 et *Portus*, 19.

4) Hopfner, *op. cit.*, p. 50. Thermuthis, déesse herpétomorphe de la fécondité et des récoltes fut assimilée à Isis dès l'époque ptolémaïque.

5) *Roma*, 303.

6) *Roma*, 304.

7) Vidman dans *L.F.*, 87 (1964), p. 60-64.

8) *Anubiacus*: *Ostia*, 5 et 10. *Isiacus*: *Ostia*, 3, 4, 5 et 10; *Pompei*, 1, 3, 24; *Portus*, 1; *Roma*, 31 et 71. Les passages des auteurs anciens où il est question d'*isiacus* sont cités par M. S. Salem dans *J.R.S.*, 28 (1938), p. 59, n. 22 et repris par Vidman, *Isis u. Sarapis*, p. 90-92; voir aussi *infra*, p. 145, 247, n. 6.

qu'elle abritait.¹⁾ Deux femmes, l'une à Rome, l'autre à Ostie,²⁾ font suivre leurs noms de l'indication *Bubastiaca*. Cet élément ne fait pas partie intégrante de la nomenclature; il note l'appartenance au culte de la déesse Bubastis.³⁾ Toutefois, à Rome, un homme porte le *cognomen* Βούβαστους, mais cette forme peut être mise en relation aussi bien avec la déesse Bubastis qu'avec la ville égyptienne du même nom.⁴⁾

Nous pouvons à présent tirer les conclusions de cette enquête.⁵⁾ Sur le plan onomastique proprement dit, il ressort clairement que les noms formés à partir d'Isis, et principalement Isias et Isidorus/a, connurent le plus grand succès; à eux seuls, ils représentent 51,25% des documents. Sérapis vient en seconde position avec moins de la moitié de ce nombre, soit 24%, constitués pour environ 50% de Serapion. Ammon se place en troisième lieu avec le chiffre déjà nettement inférieur de 11,5%. Rappelons que ce dieu n'intervient pas dans les cultes isiaques mais que nous l'avons intégré en raison des Égyptiens et des Alexandrins qu'il permet de signaler sur le sol italien. Des divinités restantes, Harpocrate est seul à réunir autour de lui un contingent encore appréciable, c'est-à-dire 6,75%. Les autres membres du panthéon égyptien sont peu ou fort peu nombreux: 3% d'Horus, 1,75% d'Apis/Epaphus, 1% d'Anubis, 0,5% de Thermuthis et enfin 0,25% de Bès. Si ces noms sont peu fréquents, en raison même de cette rareté, qui les met à l'abri des questions de mode, ils offrent de grandes chances de dénommer des Égyptiens ou peut-être d'authentiques dévots.⁶⁾ Fait essentiel, l'on ne ren-

1) P. ex. *CIL*, VI, 31.893 a-b.

2) *Roma*, 44 et *Ostia*, 2.

3) Bubatis est la forme hellénisée de la déesse chatte Bastet. A l'époque impériale, elle devint l'un des aspects d'Isis; cfr F. Dunand, *Une interprétation romaine d'Isis. Isis, déesse des naissances* dans *B.F.S.*, 41 (1963), p. 347-350.

Songeant à la nature féline de la déesse, H. Boussac (dans *C.R.A.I.*, 1914, p. 503) veut corriger le nom de Caltilia Bubastiaca d'Ostie en Cattilia. L'hypothèse n'est guère plausible; il semble plus vraisemblable que cette femme soit apparentée au Caltilius qui éleva un Sérapéum à Ostie en 127 ap. (cfr *Ostia*, 18). Sur Bubastis, cfr aussi *infra*, p. 189.

4) *IG.*, XIV, 1453.

5) Cfr le tableau récapitulatif *J*, *infra*, p. 64.

6) Letronne, *Mémoire sur l'utilité ... de l'étude des noms ...* dans *Œuvres choisies*, II, p. 92.

contre aucun appellatif tiré d'Osiris. Letronne ¹⁾ a justement expliqué ce phénomène de la manière suivante. Après la création du dieu Sérapis, qui réunit les personnalités d'Osiris et d'Apis, les Grecs se tournèrent vers ce nouveau dieu, tandis que les Égyptiens conservèrent leur ancienne foi à Osiris et des formes anthroponymiques comme *Petosiris*. Ceci explique que des noms comme Osiridorus soient absents de l'onomastique grecque et latine.

Ces noms isiaques, — le plus souvent utilisés comme surnoms, — sont surtout caractéristiques des nomenclatures masculines. Mises à part les formes en Isis, où les femmes l'emportent sur les hommes (107 pour 97), — ce qui est normal puisqu'il s'agit d'une déesse, — on compte toujours plus d'hommes que de femmes (au total 65% pour 35%). Les appellatifs théophores dérivés d'Apis, Anubis, Bès et Harpocrate sont même réservés aux hommes. On relèvera une ambivalence occasionnelle de la nature des sexes : curieusement deux femmes se nomment Serapis et deux hommes Isias.²⁾

Les noms des dieux, sauf celui d'Horus, sont rarement employés tels quels (6%). Les formes dérivées, les plus populaires, atteignent 64% et les formes composées 30%. Si les noms théophores se répartissent à travers l'Italie, il y a des différences fort marquées de région à région (cfr tableau *K*, *infra*, p. 65). Rome se détache nettement en tête avec 52,25% ; la Campanie et le Latium suivent avec 17,25% et 11%. Après ces aires de grande concentration, on tombe à 4,25% en Étrurie. Ailleurs les chiffres sont très faibles, ou même nuls en Transpadane, en Ligurie et dans le Bruttium, comme le montre le tableau *K*, où nous avons porté en regard des indications onomastiques les données des inscriptions religieuses. Ce tableau comparatif ³⁾ révèle que Rome fournit aussi le plus grand nombre de documents isiaques (32,50%). Ensuite viennent le Latium (21%) et la Campanie (13%), mais cette fois dans l'ordre inverse de celui constaté pour l'onomastique. La Vénétie s'arroge la troisième place (13%) et relègue l'Étrurie au quatrième rang (5%). D'une manière générale, les inscriptions cultuelles sont mieux réparties que les noms

1) Letronne, *op. cit.*, p. 85.

2) *Puteoli*, 19; *Roma*, 250; et *Pola*, 3; *Roma*, 156, 170. Sur le sarcophage de Ravenne (*Rauenna*, 1), une femme est dite Memphius. Cfr J. Leclant, dans *Orientalia*, 1967, p. 220-221, n. 7.

3) Cfr le tableau *K*, *infra*, p. 65.

théophores à travers toute la péninsule et seul le sol de la Lucanie n'a rien livré. A l'intérieur de ces régions, les sites les plus riches sur le plan de la documentation onomastique sont : Rome avec 208 noms, Ostie avec 38, Pompéi avec 22, Misène avec 19, Pouzzoles avec 17 ; nettement moins importants sont Tauromenium avec 6 noms, Naples, Pérouse et Ravenne avec 5, enfin Aquilée et Bénévent avec 4. Que Rome soit largement en tête s'explique par l'importance des documents de toutes espèces exhumés dans la capitale de l'empire, par le caractère cosmopolite de ce centre et la présence d'un grand nombre d'esclaves orientaux acheminés vers lui.¹⁾ La nature portuaire d'Ostie, de Pompéi, de Misène, de Pouzzoles et de Ravenne est un facteur prépondérant de justification de la concentration d'Alexandrins et d'Égyptiens sur ces sites. L'existence de ces étrangers est conforme aux vues de Thylander qui écrit : «La population des ports italiens sous l'empire est sans doute à un haut degré gréco-orientale. Les esclaves-affranchis ainsi que les soldats de la marine sont venus plus souvent des pays orientaux et balkaniques que des pays occidentaux». ²⁾

Nous joignons un tableau ³⁾ des Égyptiens, des Alexandrins et des personnages aux noms écrits en grec qui portent des noms théophores isiaques. Ces relevés globaux et ceux du tableau récapitulatif de la répartition sociale ⁴⁾ confirment l'idée que beaucoup des noms étudiés désignent des Égyptiens et particulièrement d'anciens esclaves originaires des bords du Nil. Les affranchis constituent 14% de l'effectif ; si on leur adjoint les 9% d'esclaves, on obtient un total de 21%. A ce chiffre, il convient d'ajouter les 21% d'*incerti* qui sont probablement des affranchis, ce qui nous amène à 42% de personnes d'origine servile. Face à ce pourcentage, les ingénus assurés atteignent seulement 11%, dont le tiers sont des conjoints ou des enfants d'affranchis.⁵⁾ S'il est certain qu'à l'intérieur des 59,5% d'*incerti*

1) Cfr La Piana, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 189-403.

2) Thylander, *op. cit.*, p. 183. R. Duthoy dans *A.C.*, 39 (1970), p. 96 souligne aussi l'importance de l'élément gréco-oriental dans les grandes villes et dans les ports.

3) Cfr le tableau *L*, *infra*, p. 66.

4) Cfr le tableau *J*, *infra*, p. 64.

5) Cfr note 1, p. 43 ; notes 1-2, p. 45.

se cachent des ingénus, lorsqu'un individu ne spécifie pas son statut, c'est très souvent, comme nous l'avons rappelé plus haut, pour masquer une acquisition récente de la *ciuitas*. Il y avait donc bon nombre d'Égyptiens et d'Alexandrins fixés sur le sol italien, soit dans les centres urbains, et principalement à Rome, comme esclaves, soit dans les ports et les villes commerciales comme marins ou commerçants. Leur installation en Italie s'effectua principalement à l'époque impériale ¹⁾ mais certains d'entre eux avaient gagné la Péninsule dès la République comme le prouvent l'anecdote de Scipion, surnommé Serapion comme son esclave, et l'apparition des esclaves Isidore et Serapion dans la correspondance de Cicéron. ²⁾

3. ÉLÉMENTS ONOMASTIQUES DE CARACTÈRE ÉVENTUELLEMENT ISIAQUE

A côté des noms théophores qui dès l'abord font songer à une liaison possible avec les dieux égyptiens, il existe d'autres types de noms dont le caractère isiaque est conjectural. ³⁾ C'est un nom de ce genre que contient une inscription d'Acerrae ⁴⁾ offerte par les *Augustales* à leur patron, le prêtre d'Isis et Sérapis, Gn. Stennius Egnatius Primus. En tête de ce document est gravé le mot *Heuresi* dans lequel Wissowa ⁵⁾ voyait la traduction grecque (Εὔρεσις) de la fête de l'*Inuentio Osiridis*; en réalité, on doit plutôt l'interpréter comme un sobriquet. En effet, on comprend mal pourquoi la mention d'une fête isiaque figurerait en exergue d'un tel texte. La place occupée par Heuresi(us) est d'ailleurs normale pour un *signum*. ⁶⁾ Il est toutefois possible que ce *signum*, intégré à la nomenclature d'un prêtre d'Isis et de Sérapis, contienne ici une référence à la fête d'Osiris. On relève trois autres sobriquets de ce genre, orthographiés

1) La plupart du matériel épigraphique utilisé date de l'époque impériale.

2) Cfr *Roma*, 201, 251, 253.

3) Ces noms ont été étudiés par L. Vidman, *Existierende u. Nichtexistierende Namen im Isiskult der Kaiserzeit* dans *L.F.*, 87 (1964), p. 60-64 (résumé dans *Isis und Sarapis*, p. 94).

4) *Acerrae*, 1.

5) *Religion u. Kultus der Römer*, München, 2e éd., 1912, p. 353.

6) Cfr I. Kajanto, *Supernomina*, p. 57.

Euresius et Euresis,¹⁾ mais le contexte ne permet pas de décider s'il faut leur accorder la même résonance isiaque. Le cas est identique pour les formes (H)euresis, Heurisis et (H)euraisis qui sont employées comme surnoms ou noms simples. Au total, on rencontre 62 noms propres tirés de Heuresis dont 48 proviennent de Rome, 9 d'Ostie, 1 d'Arretium, 1 de Bologne, 1 de Pouzzoles, 1 de Bénévent et 1 d'Ameria.²⁾

Des dérivations obtenues à partir du nom de la ville égyptienne de Memphis ont parfois été également interprétées comme des noms isiaques.³⁾ En réalité, quand on examine les exemples, on doit bien reconnaître que rien ne nous autorise à attribuer à ces noms une autre valeur que leur nature géographique manifeste.⁴⁾ Le seul document où l'on pourrait déceler un accent isiaque est malheureusement peu clair. Il s'agit d'une inscription funéraire romaine⁵⁾ d'une défunte dont la nomenclature au datif se lit: «*Agrippine Bere Memfiane*». Mommsen⁶⁾ avait proposé de comprendre «*vere Memfiana*», «véritable isiaque»; il a été suivi par tous les commentateurs postérieurs.⁷⁾ Il est évident qu'une telle interprétation permettrait

1) *CIL*, XIV, 1908 (Ostie); *CIL*, IX, 1563 (Bénévent): Euresius.

CIL, VI, 22929 (Rome): Euresis.

2) Rome: *CIL*, VI, 2232, 8178, 9408, 9674, 9910, 12216, 12741, 12742, 13110, 13867, 14139 (mère et fille); 14641 (mère et fils); 15293, 15469, 16404, 17603, 17604, 19098, 19449 à 19454, 20377, 20513, 20514, 20667, 21725, 22238, 22373, 22889, 22929, 23020, 24381a, 24663, 26989a, 27409, 27974, 28356, 35067, 35929, 36122, 37344; *A.É.*, 64, 96.

Ostie: *CIL*, XIV, 526, 527, 918, 1474, 1570, 1809, 1908, 4997, 5159.

Arretium: *CIL*, XI, 1884.

Bologne: *CIL*, XI, 754.

Pouzzoles: *CIL*, X, 1870.

Benevent: *CIL*, IX, 1563.

Ameria: *CIL*, XI, 4389.

On soulignera que sur les 62 personnes, 5 sont renseignées comme affranchis et 3 comme esclaves. Parmi les *incerti*, si on applique les règles énoncées plus haut, on relève 23 individus qui ont des chances d'être d'origine servile (12 gentilices impériaux, 8 parents avec *cognomina* gréco-orientaux, 2 enfants de parents avec même gentilece et une épouse d'esclave). Cela nous donne un total de 31.

3) R. Egger, *Zwei oberitalienische Mystensarkophage* dans *Mitt. d. deut. arch. Inst.*, 4 (1951), p. 39; L. Vidman, *op. cit.*, p. 61-62.

4) C'est l'avis de Kajanto, *Supernomina*, p. 60.

5) *Roma*, 48.

6) Commentaire à *CIL*, VI, 11271. Cfr *Roma*, 48.

7) Dessau dans *ILS*, 4411 et Vidman dans *Sylloge*, 424 et *op. cit.*, p. 62.

d'envisager pour les noms tirés de Memphis une éventuelle liaison avec les cultes isiaques; mais il ne faut pas exclure la possibilité que *Vere* soit un datif en *-e* (comme Agrippine) du *cognomen* *Vera*. Si l'on suit cette seconde hypothèse, *Memfiana* redevient un *cognomen*. Un sarcophage de Ravenne ¹⁾ paraît fournir un autre indice mais celui-ci ne résiste pas à l'analyse. Le texte mentionne une *Tetratia Isias*, qui porte le *signum* *Memphi(us)*. La conjonction d'*Isias* et de *Memphi(us)* ne peut cependant être décisive puisque rien ne prouve que cette femme ne soit pas réellement d'origine égyptienne.

Reste le cas du pantomime *Agrippa*, ramené de Syrie par *Lucius Verus*, ²⁾ et qui reçut les noms de *L. Aurelius Apolaustus Memphius Aug. Lib.* Il semble bien que *Memphius* fût étranger à sa nomenclature originelle, car *Athénée* (I, 20-c) écrit qu'on lui donna le surnom de *Memphis*, «assimilant les mouvements qu'il obtient de son corps à la plus antique et la plus royale des villes» dont *Bacchylide* dit: «*Memphis* exempte d'orages et le Nil plein de joncs». Que la noblesse des mouvements sans agitation du danseur soit effectivement à l'origine de cette comparaison avec *Memphis* «cité exempte d'orages» est douteux. Rien cependant ne nous permet d'affirmer qu'il faille plutôt chercher en direction des croyances du pantomime pour justifier la présence de ce surnom. Bien que l'histrion soit cité dans plusieurs inscriptions, ³⁾ il n'y est jamais mis en rapport avec les dieux égyptiens. Rien ne nous autorise donc à reconnaître une coloration isiaque aux noms tirés de *Memphis*. Ces derniers sont cependant intéressants, car ils décèlent la présence d'Égyptiens sur le sol de la Péninsule. ⁴⁾

Le *signum* *Nauigius* serait porté, pour *Egger*, par des *Isiaques* se référant à la célèbre fête du *Nauigium Isidis*. Ici encore rien ne confirme cette suggestion et le sobriquet fait plutôt partie de la

1) *Rauenna*, 1.

2) *Hist. Aug., Verus*, 8.

3) *CIL*, VI, 10.117; X, 6219; XI, 3822; XIV, 4254, 5375.

4) On les trouve à Rome: *CIL*, VI, 1057, vi, 14, 2134, 4684, 11271, 15503, 16261, 28231, 32419 (le même homme que 2134), 37781; *IG*, XIV, 1034, 1847. Total: 10, plus le pantomime de la note précédente.

Catane: *IG*, XIV, 527.

Ravenne: *ILS*, 9442 (= notre *Rauenna*, 4).

série des Pelagius et des Potamius qui s'applique à des navigateurs.¹⁾

Avant de mettre un point final à ce chapitre, il est bon de rappeler que certains noms théophores inspirés du panthéon gréco-romain ont pu, dans certaines circonstances et en fonction du syncrétisme, dénommer des dévots d'Isis. A titre d'exemple, le nom d'une certaine Tychè, issue d'une famille d'esclaves comptant un Serapias et un Serapiacos, peut être mis en rapport avec Isis-Tychè.²⁾ La même remarque vaut pour certains noms dérivés du dieu Hermès, la forme grecque de Thot. Ainsi, à Tusculum, un prêtre d'Isis porte le surnom Hermetio³⁾ et à Rome l'affranchi C. Rabirius Post. L. Hermodorus apparaît dans une inscription mentionnant sa fille, initiée ou prêtresse d'Isis.⁴⁾ Il est impossible d'en dire plus à ce sujet car nous abordons un terrain extrêmement mouvant où la porte est ouverte aux pures conjectures.

Tableaux de la répartition des noms théophores isiaques

Les tableaux A-I permettent non seulement d'avoir une idée de la répartition géographique et sociale des porteurs des noms théophores, mais ils fournissent en même temps les références aux documents. En effet, les chiffres qui figurent en regard des noms des sites sont les *numéros* portés par les documents dans notre volume d'*Inventaire*.

Par exemple, le chiffre 24, inscrit face à *Aquileia* dans la colonne des esclaves, en tête du tableau A, signifie qu'il s'agit d'un personnage, signalé par une source classée en 24^e place dans le site d'*Aquileia*.

Les chiffres de la première colonne sont de nature différente puisqu'ils indiquent le nombre total d'individus par site.

1) R. Egger, *op. cit.*, p. 39. Diehl dans *Rh.M.*, 62 (1907), p. 416 fait dériver ce *signum* du monde de la navigation.

2) *IG*, XIV, 2005 (= *Roma*, 277 et 289); cfr Vidman, *op. cit.*, p. 64.

3) *Tusculum*, 1.

4) *Roma*, 35. Cet Hermodorus est sans doute un Égyptien ramené d'Égypte par C. Rabirius Postumus, le financier qui avait accompagné Ptolémée Aulète à Alexandrie et que défendra Cicéron dans le *Pro Rabirio Postumo*. Cfr Lafaye, p. 48; La Piana dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 292, n. 21; R. Tschudin, *Isis in Rom*, Aarau, 1962, p. 46-47, n. 72 et *infra*, p. 316-317.

Les chiffres en italiques sont relatifs à des femmes; ceux qui sont suivis d'un astérisque se rapportent à une inscription grecque.

La seconde partie de ces tableaux regroupe les *incerti* qui sont probablement d'origine servile (à ce sujet, cfr *supra*, p. 36).

A. AMMON

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		A.	Incerti B.	Incerti probablement affranchis	
					Terre	Mer			Avec gentiles impériaux	Dont les proches parents ont un cognomen grec-oriental
Aquileia	1		2	24			3		3	
Asculum Picenum	1						4		4	
Beneventum	1						1			
Bononia (musée)	2	2					3			
Centum Cellae	3	1, 2					6		6	
Iulium Carnicum	7					2, 3, 4, 5, 7, 8		2*		
Misenum										
Neapolis	1									
Ostia	4		31				32, 33 36, 37			
Pompei	2						3			
Praeneste	1						6, 7		3	
Puteoli	2								6	
Ravenna	1					2				
Roma	13	117	114	119*, 121*	113, 115, 116, 122		114a, 118*, 120	111, 112*		
Tarentum	1									
Tauronemum	4									
Tergeste	1						2*			
	46	5	3	3	4	7	16	8	5	—

B. ANUBIS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		Incerti		Incerti probablement affranchis	
					Terre	Mer	A.	B.	Avec gentilité impériale	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Misenum	1	125	123			9	124		124	
Roma	3									
	4	1	1	—	—	1	1	—	1	—

C. APIS-EPAPHUS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		Incerti		Incerti probablement affranchis	
					Terre	Mer	A.	B.	Avec gentilité impériale	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Fanum Fortunae	1									
Forum Nouum	1		2				2			
Pompei	1						38			
Roma	4	127	126, 128				129		129	
	7	1	3	—	—	—	3	—	1	—

D. BÈS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		A.	Incertis B.		Incertis probablement affranchis	
					Terre	Mer		Grecs ou étrangers de passage		Avec gentiles impériaux	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Roma	1						130				
	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—

E. HARPOCRATE

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves		Armée		A.	Incerti B.	Incerti probablement affranchis	
						Terre	Mer			Avec gentilice impérial	Dont les proches parents ont un cognom en grec- oriental
Aquileia	1							25*		25*	
Brundisium	1							2			
Florentia (musée)	1							11			
Forum Nouum	1										
Ostia	3							35, 37			
Pompei	4							39*, 40*, 41, 42			
Portus	2							27*, 18			
Puteoli	1							8		8	
Roma	13							130a, 131, 131a, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 141		132, 134, 139	
	27	—	2	1	1	1	—	23	—	5	—

F. HORUS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves		Armée		Incerti		Incerti probablement affranchis
						Terre	Mer	A.	B.	
Atinum	1	1	1							
Clusium	1							38		
Ostia	1							43, 44, 45, 46, 47		
Pompei	5							142		
Roma	4		143, 144, 145							
	12	1	4	—	—	—	7	—	1	—

G. ISIS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves		Armée		A.	Incerti		Incerti probablement affranchis	
						Terre	Mer		B.		Avec gentilité impériale	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Ager Caraltitanus	1							1				
Allifae	1		1									
Ameria	1		1									
Aquileia	1		26					6				6
Beneuentum	3	5		4				1				
Blera	1											
Bononia	1	5										
Brundisium	1	3					1					
Cappella	1											
Capua	1		2									
Clusium	1							2				
Cortona (musée)	1							1		1*		
Cunae	1							4			4	
Faleri	1											
Fanum Fortunae	1											
Florentia	2	12		3, 4				1				
Formiae	1		2									
Herculaneum	2	2										
Interamna	1	1										
Labici	1	1										
Liternum	1	1										
Luna	1					1					1	
Misenum	4			13			10, 11, 12					
Monte nel Cilento	1											
Neapolis	2							1 (musée)		4*		
Ostia	16	50	40, 53	47, 49*		41, 54		39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51, 52				44
								2, 3, 4			2, 3	
Perusia	4	5								1*		
Phintia	1											
Pisae	1							1			1	

ISIS (Suite)

ISIS (Suite)

Tibur	1								
Tusculum	2								
Venusia	3							3 3 I, 3	
	204	28	34	22	5	4		107	29
									11

H. SÉRAPIS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		Inerti	A.	B.	Inerti probablement affranchis	
					Terre	Mer				Avec gentilité impériale	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Aquileia	1										
Brixia	1	3						27			
Centuripae	1							2*			
Melita	1							1*	1*		
Messana	1							14, 16, 17,			
Misenum	7					15, 18		19, 20		16, 17	14, 20
Neapolis	2							6*	5*		
Nursia	1										
Ostia	11	56	1					55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65 6		57, 60	
Perusia	1					58					
Pompei	5							53, 54, 55*, 56*			
Portus	1		57					19*		19*	
Prestia	1							1			

SÉRAPIS (Suite)

Puteoli Rauenna Roma	4 I 53	22 6 256, 258, 276	264, 270, 273, 286, 295	251, 253, 275*, 277*, 278*, 288*, 289*, 297	262, 263	19, 20, 21 250, 252, 255, 257*, 259, 260, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 284*, 285, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 299*, 300, 301, 302*	254	250, 257*, 259, 267, 268, 269, 270, 280, 281, 282, 284*, 290, 291, 292, 294, 298, 299, 300, 301	21 261, 274, 293
Sicilia Tauromenium Verona	I 2 I			8 II			7*		6
	96	7	7	10	3	2	63	4	24

I. THERMUTHIS

Tableau de la répartition géographique et sociale

Sites	Total	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		Incerti		Incerti probablement affranchis	
					Terre	Mer	A.	B.	Avec gentiice impériale	Dont les proches parents ont un cognomen gréco-oriental
Roma	2		304				303			303
	2	—	1	—	—	—	1	—	—	1

J. TABLEAU RÉCAPITULATIF DE LA RÉPARTITION SOCIALE

	Total	%	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Armée		Incerti		Incerti		Hommes	Femmes
						Terre	Mer	A	B	Avec gentilité impériale	Dont les proches parents ont un cognomen grécoromain		
Ammon	46	11,5	5	3	3	4	7	16	8	5	—	40	6
Anubis	4	1	1	—	—	—	1	1	—	1	—	4	—
Apis-Epaphus	7	1,75	—	—	—	—	—	1	—	—	—	3	—
			1	2 } 3	—	—	—	2	—	1	—	4	—
Bès	1	0,25	—	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—
Harpocrate	27	6,75	—	2	1	1	—	23	—	5	—	27	—
Horus	12	3	1	4	—	—	—	7	—	1	—	9	3
Isis	204	51,25	28	34	22	5	4	107	4	29	11	97	107
Sérapis	96	24	7	7	10	3	2	63	4	24	6	75	21
Thermuthis	2	0,5	—	1	—	—	—	1	—	—	1	—	2
	399		43	55	36	13	14	222	16	66	18	260	139
100%			10,75%	14%	9%	3,25%	3,5%	55,5%	4%	16,50%	4,50%	65%	35%
								59,5%			21%		

K. TABLEAU COMPARATIF DES NOMS THÉOPHORES ET DES INSCRIPTIONS RELIGIEUSES

Régions	Ammon	Anubis	Apis	Bès	Harpocrate	Horus	Isis	Sérapis	Thermuthis	Total	%	Total des inscriptions	%
Histrie	1						3			4	1	4	1,25
Vénétie	4				1		1	3		9	2,25	44	13
Transpadane										—	—	4	1,25
Émilie	2						4	1		7	1,75	7	2
Ligurie										—	—	3	0,75
Ombrie			1				5	1		7	1,75	4	1,25
Étrurie	2				1	1	12	1		17	4,25	16	5
Picenum	1									1	0,25	2	0,50
Sannium			1		1		4	1		7	1,75	8	2,25
Latium	5				5	1	21	12		44	11	67	21
Rome	13	3	4	1	13	4	115	53	2	208	52,25	105	32,5
Campanie	12	1	1		5	5	27	18		69	17,25	43	13
Apulie	1						6			7	1,75	4	1,25
Calabre	1				1		1			3	0,75	2	0,50
Lucanie						1	1			2	0,50	—	—
Bruttium										—	—	3	0,75
Sardaigne							1			1	0,25	5	1,75
Sicile	4						3	5		12	3	7	2
Mélie								1		1	0,25	—	—
	46	4	7	1	27	12	204	96	2	399	100	328	100
%	11,5	1	1,75	0,25	6,75	3	51,25	24	0,50	100			

L. TABLEAU DES ÉTRANGERS ¹⁾

	<i>Égyptiens</i>	<i>Alexandrins</i>	<i>Personnages aux noms écrits en grec (non repris dans les deux premières colonnes)</i>	<i>Totaux</i>
Ammon	4	4	9	17
Anubis	1	—	—	1
Apis-Epaphus	—	—	—	—
Bès	—	—	—	—
Harpocrate	1	3	3	7
Horus	—	—	—	—
Isis	2	2	8	12
Sérapis	3	5	16	24
Thermuthis	—	—	—	—
	11	14	36	61

1) Nous n'avons retenu que les étrangers indiqués comme tels, soit par le document, soit par l'emploi du grec. Les références sont citées pour Ammon à la note 8, p. 38, pour Anubis à la note 3, p. 39, pour Harpocrate à la note 9, p. 40, pour Isis à la note 8, p. 42, et pour Sérapis à la note 7, p. 44.

CHAPITRE II

L'APPARTENANCE ETHNIQUE ET LA SITUATION SOCIALE DES ISIAQUES D'ITALIE

Il est essentiel d'analyser l'appartenance ethnique et la situation sociale des Isiaques pour déterminer dans quelle mesure les dieux égyptiens ont conquis la population italienne. Les renseignements que l'on peut tirer d'une telle étude sont par ailleurs de nature à éclairer le problème de la pénétration dans la péninsule. Ainsi presque tous les auteurs traitant de l'introduction des cultes isiaques en Italie ont attribué un grand rôle d'une part aux esclaves, aux affranchis et aux commerçants, et d'autre part aux étrangers.¹⁾ Malheureusement, aucun d'entre eux n'a entrepris un relevé systématique des personnes apparaissant dans les documents épigraphiques isiaques de sorte que cette hypothèse n'a jamais été mise sérieusement à l'épreuve. D. N. Robinson ²⁾ a bien autrefois abordé ce sujet dans un bref article, où il montre qu'on trouve moins d'esclaves, d'affranchis et de marchands que l'on aurait pu

1) Cfr p. ex. : Lafaye, p. 156-159; E. Guimet, *L'Isis romaine* dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 157; D. N. Robinson, *Quibus temporibus religiones ab Oriente ortae et Romae et in provinciis romanis floruerint desierintque quaeritur*, Thèse de doctorat de Harvard (dactylographiée), 1911, p. 24-25; G. La Piana, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 216-217, 276, 288; F. Cumont, *Rel. or.*, p. 21, 75-78; H. W. Müller, *Isiskult*, p. 15. Ont insisté sur le rôle joué par le peuple à Rome : L. R. Taylor, *Foreign Groups in Roman politics of the late Republic* dans *Hommage Bidez-Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 323-330; P. Lambrechts, *Augustus en de Egyptische godsdienst*, Bruxelles, 1956, p. 5 sq.; A. Alföldi, *Isiskult u. Umsturz-bewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik* dans *Schweizer Münzblätter*, 5 (1954), p. 25-31; R. Günther, *Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.* dans *Klio*, 42 (1964), p. 254; A. Alföldi, *Die alexandrinischen Götter u. die Vota Publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-1966), p. 6-63. T. Frank, *Race Mixture in the Roman Empire* dans *The American Historical Review*, 21 (1916), p. 707 considère que les cultes orientaux ont pénétré en Italie en fonction de la présence d'Orientaux.

2) D. N. Robinson, *A Study of the Social Position of the Devotees of the Oriental Cults in the Western World, Based on Inscriptions* dans *T.P.A.A.*, 44 (1913), p. 151-161.

croire, mais il ne mentionne aucune référence aux inscriptions, ne spécifie guère les normes suivies pour classer les individus et travaille sur un total de moitié inférieur à celui auquel nous aboutissons. Quant à Dewandel,¹⁾ il limite l'influence des étrangers et des personnes d'origine servile à la ville de Rome et Baechler²⁾ prétend même que les cultes isiaques n'ont eu à peu près aucune influence dans les couches humbles de la société. En revanche, récemment, Tran Tam Tinh³⁾ a montré de manière très claire qu'à Pompéi les cultes isiaques avaient séduit toutes les classes de la société.

La seule manière d'approcher la vérité est de classer rigoureusement tous les individus dont les inscriptions isiaques nous livrent les noms de façon à dresser des tableaux comparatifs⁴⁾ dont les chiffres nous donneront des indications statistiques. Si cette méthode paraît simple en théorie, elle se révèle très difficile en pratique. En effet, comme nous l'avons déjà signalé dans le chapitre précédent,⁵⁾ les inscriptions nous fournissent rarement l'indication directe du statut social ou de la nationalité. Il est donc nécessaire d'essayer de préciser la situation des *incerti* et la chose est d'autant plus utile que ces derniers constituent plus de la moitié de notre total (173/213).

En ce qui concerne la fixation du caractère ethnique des Isiaques, nous ferons nôtre la thèse qui voit dans les porteurs d'un *cognomen* gréco-oriental un personnage d'origine gréco-orientale. C'est là un point de vue qui a été défendu par des épigraphistes chevronnés⁶⁾ et nous verrons que cette hypothèse se trouve confirmée par nos

1) A. Dewandel, *Geschiedenis van den Isiscultus in het westersche romeinsche rijk*, Dissert. dactylogr., Louvain, 1941-1942, IIe partie, p. 220.

2) J. Baechler, *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, Dissert. dactylogr., p. 171.

3) V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964, p. 60-61.

4) Ces tableaux ont été effectués à partir de la prosopographie jointe à la fin de notre volume d'*Inventaire*. Les numéros donnés en référence sont ceux de cette liste.

5) Cfr *supra*, p. 35.

6) H. Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine*, Lund, 1952, p. 143-185; L. R. Taylor, *Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of the Imperial Rome* dans *A.J.Ph.*, 82 (1961), p. 127; I. Kajanto, *The Significance of Non-Latin Cognomina* dans *Latomus*, 27 (1968), p. 517-534. R. Duthoy dans *A.C.*, 39 (1970), p. 88-105 a entrepris des recherches sur les *Augustales* qui confirment cette vue. Pour d'autres références, cfr *supra*, p. 31-32 n. 1.

conclusions.¹⁾ Pour décider dans les cas litigieux s'il s'agissait ou non d'un tel surnom, nous avons suivi les critères établis par Kajanto.²⁾ On joindra à cette catégorie les individus qui possèdent une nomenclature de type latin mais rédigée en grec, les fidèles désignés par une nomenclature de type grec et évidemment les étrangers dont les inscriptions précisent la nationalité.

Pour déterminer le statut social, nous avons utilisé les règles que nous nous étions fixées dans le chapitre traitant de l'onomastique.³⁾ Comme il subsiste à côté des ingénus, des affranchis et des esclaves avérés, une grande quantité d'*incerti*, nous avons réparti ces derniers en deux groupes, l'un contenant des affranchis présumés, l'autre des ingénus probables. Nous avons tenu compte du fait que si un *cognomen* gréco-oriental est fréquemment l'indice d'une origine étrangère, il révèle souvent aussi des attaches serviles.⁴⁾ Cela n'est pas étonnant vu le nombre d'esclaves étrangers employés par les Romains.⁵⁾ Ces *incerti*, dont la nomenclature comporte un *cognomen* gréco-oriental, seront regroupés avec les fidèles désignés par un gentilice impérial, avec les dévots dont un proche parent⁶⁾ porte un surnom étranger et enfin avec les personnes qui apparaissent dans les inscriptions grecques. Ils formeront un ensemble que l'on peut considérer comme étant composé en grande majorité d'affranchis et de proches descendants d'affranchis. Par ailleurs, les *incerti* aux *tria nomina* latins constituent le deuxième groupe, celui

1) Nous avons déjà vu dans le chapitre consacré à l'onomastique (cfr *supra*, p. 48) l'importance des *cognomina* isiaques dans les sites où il est normal de rencontrer beaucoup d'étrangers (c'est-à-dire à Rome et dans les ports) et parmi les affranchis et les esclaves. Cfr aussi *infra*, ch. II, p. 76, où l'on constate que les fidèles dont la nomenclature comporte un élément gréco-oriental constituent seulement 15% des ingénus mais 50% des affranchis et des esclaves. Les recherches de Duthoy, *op. cit.*, illustrent encore l'importance du *cognomen* gréco-oriental dans le monde des affranchis.

2) *Op. cit.*, p. 522-524.

3) Cfr *supra*, p. 35-36.

Rappelons qu'un individu peut être considéré comme ingénu quand il a exercé certaines magistratures à Rome ou dans les municipes ou encore des fonctions d'*apparitor*. De même les *incerti* qui ont revêtu la charge du sévirat seront repris comme des affranchis puisqu'en général, c'est dans ce milieu qu'on les recrutait (cfr Duthoy, *op. cit.*, p. 95).

4) Cfr *supra*, n. 1.

5) Cfr *supra*, p. 48.

6) Cfr *supra*, p. 36, n. 5.

des ingénus présumés.¹⁾ Si l'un ou l'autre ingénu ou affranchi ne figure pas à sa place réelle, on peut admettre que l'équilibre se rétablit plus ou moins de lui-même d'une catégorie à l'autre et que ce sont plutôt les ingénus qui sont surestimés. En effet, si un *cognomen* gréco-oriental s'applique rarement à un ingénu,²⁾ il est plus courant de rencontrer des affranchis, parfois même d'origine orientale, avec les *tria nomina latina*.³⁾

Avant d'entamer notre relevé, nous voudrions encore dire quelques mots sur la validité de nos statistiques. On serait en droit d'objecter que les documents ne sont pas assez abondants pour autoriser des généralisations et que leur découverte est liée au hasard. En fait, même si les inscriptions sont peu nombreuses, elles possèdent une valeur historique et, comme il ne s'agit pas d'un culte rare, la découverte d'une dédicace à Isis à Tergeste nous donne le droit de croire qu'il n'y eût pas qu'un fidèle en cet endroit. Quant au hasard, il perd de son importance lorsqu'on compare de grandes régions où il a pu intervenir pareillement partout. Au-delà des chiffres exacts, qui risquent d'être modifiés à l'avenir, il reste des proportions beaucoup moins susceptibles de changements notables.⁴⁾ Il ne faut pas perdre de vue que les documents épigraphiques dont nous disposons ne sont qu'un écho des pratiques isiaques, au milieu d'autres témoignages, mais ils sont les seuls à nous permettre d'aborder le problème ethnique et social, si l'on fait abstraction de quelques textes littéraires et de rares données archéologiques qui nous seront aussi utiles pour compléter ce panorama. L'impossi-

1) Si un personnage postérieur à l'Édit de Caracalla de 212 porte les *tria nomina*, il s'agit probablement d'un ingénu. Nous n'avons pu tenir compte de cet argument car la plupart des documents épigraphiques ne sont pas datés ou le sont d'une manière approximative. De plus, même après 212, une telle nomenclature peut encore cacher un affranchi. On a cependant écarté de ce second groupe les personnes aux *tria nomina latina* qui portent un gentilice impérial; ce dernier en effet nous a invité à grouper ces individus dans la première classe.

2) Thylander, *op. cit.*, p. 159, et F. G. Maier, *Römische Bevölkerungsgeschichte u. Inschriftenstatistik* dans *Historia*, 1954, p. 341-344.

3) Thylander, *op. cit.*, p. 165-166. La chose est d'ailleurs tout-à-fait normale quand il s'agit d'affranchis de souche latine ou émanant des provinces occidentales.

4) Cfr V. Macchioro, *Il sincretismo religioso e l'epigrafia* dans *R.A.*, 9 (1907), p. 154-157. Voir aussi introduction, p. 14, n. 1.

bilité de dater la plupart des inscriptions ¹⁾ nous empêchera malheureusement de tenter une répartition chronologique précise des Isiaques. De toute manière, presque en totalité, les documents sont d'époque impériale et ne peuvent nous apporter de précieux renseignements sur l'importance relative prise par les différentes classes sociales au moment de l'introduction des cultes d'Isis et de Sérapis en Italie.

I. L'IMPORTANCE DE L'ÉLÉMENT ÉTRANGER

Avant même d'envisager quelles furent les couches sociales qui accueillirent le culte des dieux alexandrins, il est nécessaire de voir si ces divinités ont effectivement touché les Italiens ou si elles furent adorées surtout par des étrangers de passage ou fixés en Italie. En suivant les règles exposées plus haut, nous avons établi un tableau ²⁾ qui nous indiquera le pourcentage des étrangers dans les différentes régions de la péninsule.

L'analyse de ce relevé nous montre que les Isiaques d'Italie sont constitués de 43% (135 sur 313) de fidèles d'origine étrangère qui se répartissent différemment suivant les régions. Si les Gréco-Orientaux sont absents en Histrie (0 sur 2), en Ligurie (0 sur 3) et en Sardaigne (0 sur 5), aucun des deux fidèles du Picenum n'est d'origine latine. Dans certaines zones, les inscriptions attestent la présence d'un petit nombre d'étrangers à côté d'une bonne majorité

1) Cfr L. Vidman, *Isisverehrung*, p. 389.

2) Les personnes reprises dans le tableau 1 (*infra*, p. 96) portent les numéros suivants dans la prosopographie établie à la fin de notre *Inventaire*: Étrangers indiqués comme tels: les références sont indiquées dans la colonne 4 du tableau 2, p. 97.

Ingénus: Ombrie: n° 8; *Latium*: n° 6, 120, 142, 302 (Ostie); 277 (Portus); *Rome*: n° 21, 74, 244, 270; *Campanie*: n° 191 (Naples); *Apulie*: n° 297 (Bénévent).

Affranchis: *Vénétie*: n° 94, 163, 282 (Aquilée); n° 180 (Bixia); n° 221 (Tarvisium); 281 (Vérone); *Émilie*: n° 20 (Bologne); 262 (Regium Lepidum); *Étrurie*: n° 89 (Pérouse); *Picenum*: n° 265 (Asculum); *Latium*: n° 141 (Ostie); 255 (Terracine); 256 (Tusculum); *Rome*: n° 5, 17, 159, 176, 203, 222, 250; *Bruttium*: n° 168 (*Lupiae*).

Esclaves: *Samnium*: n° 31 (Forum Nouum); *Latium*: n° 14 (Antium); 239 (Ostie); *Rome*: n° 18, 35, 48, 137; *Campanie*: n° 257 (Pompéi).

Incerti: Les références sont reprises dans les colonnes 1 à 3 du tableau 3, p. 98.

d'Italiens: tel est le cas en Ombrie (1 sur 5), en Étrurie (2 sur 14), dans le Samnium (2 sur 9), en Campanie (5 sur 23), dans le Bruttium (1 sur 3) et en Apulie (2 sur 5). Enfin en Vénétie (17 sur 38), en Transpadane (2 sur 4), en Émilie (4 sur 9), dans le Latium (33 sur 69), à Rome (57 sur 111), en Calabre (1 sur 2) et en Sicile (6 sur 9), la moitié environ de la documentation épigraphique émane de milieux non-latins. Les deux régions où l'on trouve un important nombre absolu d'étrangers sont le Latium, en y rattachant Rome, et la Vénétie. Une grosse partie de ces personnes est concentrée d'abord à Rome, capitale au caractère cosmopolite, puis dans les ports d'Aquilée (12 pour les 38 de Vénétie) et d'Ostie — Portus (28 pour les 69 du Latium). A l'opposé, si on laisse de côté le Latium et Rome, le centre de l'Italie offre seulement 20% d'étrangers (Ombrie: 1 sur 5; Étrurie: 2 sur 14; Samnium: 2 sur 9; Campanie: 5 sur 23; soit au total 10 sur 51). On soulignera la faible proportion constatée en Étrurie et surtout en Campanie, où la situation est plus étonnante quand on songe au centre de commerce international que fut le port de Pouzzoles jusqu'au II^e siècle après J.-C. La présence d'Orientaux dans cette ville est d'ailleurs abondamment prouvée.¹⁾ Kajanto y a relevé 59,4% de non-Latins parmi les affranchis et 44,1% parmi les *incerti*.²⁾ Dans notre chapitre consacré à l'onomastique, la Campanie venait en seconde place, derrière Rome, avec 69 noms théophores isiaques, dont 13 sont portés indiscutablement par des Égyptiens ou des Alexandrins.³⁾ Les quais du port de Misène étaient aussi fréquentés par une grande quantité d'Égyptiens et d'Alexandrins enrôlés dans la flotte militaire.⁴⁾ Comment dès lors expliquer cette faible contribution des Orientaux aux cultes isiaques en Campanie? Elle semble indiquer que l'influence prise par les Orientaux dans la propagation isiaque en cette région fut peu importante. Le fait n'est pas tellement surprenant puisque, comme nous le verrons plus loin,

1) Sur Pouzzoles, cfr P. Dubois, *Pouzzoles antique*, Paris, 1907 et Id., *Cultes et dieux à Pouzzoles* dans *M.E.F.R.*, 22 (1902), p. 42-55.

2) I. Kajanto, *op. cit.*, p. 523.

3) Cfr *supra*, p. 47 et tableau K, p. 65.

Égyptiens: Misenum, 3, 4, 8, 9, 10, 15, 20.

Alexandrins: Misenum, 5, 11, 18; *Neapolis*, 2, 4, 5.

4) Cfr C. G. Starr, *Roman Imperial Navy (31 B.C.-A.D. 324)*, Cambridge, 2^e éd., 1960, p. 75-77, et H. Thylander, *op. cit.*, p. 175-176.

les commerçants campaniens avaient appris à connaître Isis et Sérapis à Délos dès le II^e siècle avant J.-C., c'est-à-dire à une époque antérieure à celle où la Campanie entretenait des relations suivies directes avec l'Égypte, grâce à son port de Pouzzoles.¹⁾ Par contre, en Vénétie, où les cultes alexandrins ont pénétré plus tard, le rôle des Orientaux paraît essentiel.²⁾ De même, quand au II^e siècle, Ostie, grâce à l'aménagement de ses docks, supplanta Pouzzoles, l'arrivée d'Égyptiens dans le Latium aura des conséquences pour les cultes isiaques qui iront en s'égyptianisant.³⁾ Les étrangers sont donc présents dans les cultes isiaques d'Italie, mais leur nombre et le rôle qu'ils ont pu jouer comme agents de diffusion, sont fonction des régions et de l'époque où ils apparaissent. Répétons qu'ils sont surtout importants en Vénétie, dans le Latium et à Rome.

Il serait tentant d'admettre que tous ces individus aux noms gréco-orientaux, qui offrent des dédicaces ou des offrandes aux dieux égyptiens, sont venus des bords du Nil, mais rien ne nous permet de l'affirmer. Ces éléments onomastiques ne nous autorisent que rarement à déterminer le pays d'où sont issues les personnes; ils indiquent seulement leur provenance d'un pays grec ou d'une terre orientale où le grec se parlait, c'est-à-dire surtout la Syrie, l'Asie-Mineure et l'Égypte.⁴⁾ Parfois les inscriptions précisent la patrie d'un dédicant et, grâce à elles, nous sommes alors assurés d'être en présence d'un individu de telle ou telle nationalité. A Porto,⁵⁾ deux athlètes, citoyens d'Alexandrie, font, vers 200 (?), une dédicace à Zeus Hélios Megas Sérapis et aux dieux σύνναοι. A Rome, diverses inscriptions grecques signalent un nommé M. Aurelius Asclepiades, d'origine alexandrine, néocore de Sérapis et grand prêtre à vie d'un gymnase.⁶⁾ Un autre document grec de Rome commémore la construction en 299 d'un *naos* à Sérapis par quatre personnes probablement d'origine égyptienne car la datation du texte se fait non seulement par l'indication des consuls, mais d'abord par celle du mois

1) Cfr *infra*, p. 268 sq.

2) Sur les Égyptiens à Aquilée, cfr S. Panciera, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquilée, 1957, p. 90-91 et *infra*, p. 327.

3) Cfr *infra*, p. 136-138, 177-178, 259.

4) Thylander, *op. cit.*, p. 165 et 180.

5) N° 44 et 50 = *Portus*, 7.

6) N° 43 = *Roma*, 90, 91, 92, 110.

égyptien.¹⁾ A Aquilée, un hiérogammate répondant au nom d'Arnouphis consacre, vers 170, une dédicace à Isis; il s'agit sans doute du mage égyptien signalé par Dion Cassius sous le règne de Marc-Aurèle.²⁾ Deux autres membres de la classe sacerdotale sont peut-être aussi originaires de la vallée du Nil: le prophète et «père» des *Paeonistae* de Sérapis à Rome porte le nom d'Embès, que l'on retrouve dans un papyrus de Memphis,³⁾ et à Priernum un prêtre d'Isis a pour surnom le nom d'une ville égyptienne, savoir Ermo-*polis*.⁴⁾ A côté de ces Égyptiens et Alexandrins, on rencontre un Tripolitain à Rome,⁵⁾ une famille originaire de Cyrénaïque à Tauro-*menium* ⁶⁾ et probablement un Libyen à Lupiae.⁷⁾ En Sicile, deux inscriptions grecques sont élevées par trois Grecs.⁸⁾ Parmi tous ces étrangers, bon nombre de ceux-ci devaient s'être installés en Italie pour leurs affaires commerciales ⁹⁾ et la présence de ces gens aux *cognomina* non-latins est un indice, parmi d'autres, du rôle qu'ont joué les milieux mercantiles dans la diffusion des cultes isiaques.¹⁰⁾

Ces immigrants ne se sont pas contentés d'invoquer les dieux égyptiens sur le sol italien, mais ils ont tenu à s'intégrer aux collègues isiaques qui les ont accueillis en leur sein ¹¹⁾ et leur ont même permis d'exercer différentes charges sacerdotales, surtout à Rome et à Ostie-Portus.¹²⁾ La présence de fidèles égyptiens éclaire le caractère égyptisant et exotique que prendront les cultes isiaques en Italie, surtout dans leurs manifestations extérieures; elle explique

1) N° 96, 150, 308, 309 = *Roma*, 81.

2) N° 30 = *Aquileia*, 18, où nous donnons la bibliographie. Cfr aussi *infra*, p. 428 sq.

3) N° 100 = *Roma*, 88.

4) N° 258 = *Priernum*, 1.

5) N° 143 = *Roma*, 89.

6) N° 104, 149, 224 = *Tauromenium*, 2.

7) N° 168 = *Lupiae*, 1. Le personnage porte le *cognomen* Cinyps, nom d'un fleuve de Libye.

8) N° 27 = *Centuripae*, 1. N° 312 et 313 = *Syracusae*, 2.

9) Cfr La Piana, *op. cit.*, p. 216 et 304. Par ex. le n° 277 est *curator classis annonariae alexandrinae*.

10) Cfr *infra*, p. 102 sq., 258-259, 350.

11) N° 11 (Modène); 157, 176, 222 (Rome); 34, 61, 120 (Ostie).

12) N° 155 (Vérone); 30 (Aquilée); 258 (Priernum); 256 (Tusculum); 89 (Pérouse); 295 (Ostie); 45, 46, 69, 152, 231, 277 (Portus); 1, 18, 35, 43, 96, 100, 206, 222, 244, 250, 287, 293 (Rome). Total: 24.

aussi en partie que l'organisation du clergé ait été copiée, principalement à Rome et à Ostie-Portus, comme nous le verrons, sur celle d'Alexandrie. Les Éthiopiens, familiarisés dans leur pays avec le culte d'Isis, ont, en certains endroits au moins, pris part aux cérémonies isiaques.¹⁾ Sur les célèbres fresques d'Herculanum, on distingue plusieurs prêtres à la peau foncée qui sont probablement des Éthiopiens.²⁾ Suétone rapporte que, juste avant l'assassinat de Caligula, on préparait pour la nuit un spectacle où des scènes se passant aux enfers devaient être jouées par des Égyptiens et des Éthiopiens.³⁾ Il est probable que cette représentation devait figurer un épisode des mystères égyptiens relatifs à l'au-delà.

A côté de toutes ces personnes d'origine gréco-orientale qui ont laissé une trace de leur dévotion isiaque en Italie, les Italiens ont côtoyé bon nombre d'autres Égyptiens, comme l'établiront les chapitres où nous traiterons de leur présence dans la péninsule.⁴⁾ Si ces derniers n'ont pas eu l'occasion de témoigner de leur foi par un document parvenu jusqu'à nous, il est clair qu'ils ont cependant dû contribuer à renforcer le climat isiaque. Le pourcentage (43%) de ces Gréco-Orientaux dans la documentation épigraphique relative aux dieux égyptiens indique le rôle assez important qu'ils ont joué, mais il serait faux d'en conclure que les Romains se sont bornés à imiter servilement leurs pratiques, sans les faire leurs et les repenser en fonction de leur psychologie.

2. LA RÉPARTITION SOCIALE

Il convient à présent d'aborder la question de la répartition sociale des Isiaques. Afin de présenter clairement au lecteur le résultat

1) F. M. Snowden, *Ethiopians and the Isiac Worship* dans *A.C.*, 25 (1956), p. 112-116 relève aussi sur la dalle d'Aricia (cfr *Aricia*, 1) la participation de Nègres dansant dans la cour d'un sanctuaire isiaque; ce fait est intéressant si l'on se souvient que les Nègres sont souvent mis en relation avec la danse dans l'Égypte ancienne. Sur la présence des Éthiopiens en Italie, voir aussi Snowden, *The Negro in classical Italy* dans *A.J.Ph.*, 68 (1947), p. 286-287; Id., *Blacks in Antiquity, Ethiopians in the Graeco-roman Experience*, Cambridge (Mass.), 1970; *infra*, p. 328.

2) Cfr *Herculaneum*, 3 et 4.

3) Suétone, *Calig.*, 57, 10.

4) Cfr *infra*, p. 321 sq.

de notre enquête, nous avons établi des tableaux ¹⁾ qui regroupent ingénus, affranchis, esclaves, étrangers et *incerti* d'après les régions où ils apparaissent.

Si l'on fait le total général, les ingénus représentent 24% (74 sur 313) du contingent des fidèles, les affranchis 14% (43 sur 313), les esclaves 4% (14 sur 313), les *incerti* 53% (166 sur 313) et enfin les étrangers indiqués comme tels 5% (16 sur 313). Fait important, les fidèles dont la nomenclature comporte un élément gréco-oriental constituent seulement 15% des ingénus, mais environ 50% des affranchis et esclaves. C'est là une nouvelle confirmation que ces Gréco-Orientaux d'Italie ont souvent une origine servile. De même, c'est parmi les régions où l'on trouvait environ une moitié de dévots étrangers que les affranchis et les esclaves assurés sont les plus nombreux (Vénétie: 14 pour 5 ingénus; Émilie: 4 pour 1; Rome: 17 pour 22), sauf dans le Latium, où l'on compte seulement 6 personnes d'origine servile pour 20 ingénus. Par contre, dans les zones où l'on avait relevé une minorité d'étrangers, les fidèles sont en majorité des ingénus (Ombrie: 3 ingénus pour 1 esclave; Étrurie: 4 pour 2 affranchis; Campanie: 14 pour 1 esclave), à l'exception du Samnium qui fournit 5 affranchis-esclaves pour 0 ingénu.

Pour tenir compte du grand nombre des *incerti*, — plus de 50%, — nous les avons répartis en deux catégories suivant les normes exposées au début de ce chapitre; la première s'ajoutant aux ingénus avérés et la deuxième se rattachant au groupe des affranchis-esclaves. De la sorte, on compte 147 noms dans la première classe et 150 dans la seconde,²⁾ ce qui représente, si l'on fait abstraction des étrangers indiqués comme tels,³⁾ 49,5% et 51,5%, soit sensiblement moitié-moitié. Si l'on reprend alors la répartition géographique, on retrouve une majorité d'affranchis et d'esclaves en Vénétie (25 sur 37, soit 60%), en Émilie (6 sur 9, soit 60%), à Rome (60 sur 104, soit 60%), dans le Samnium (6 sur 9, soit 60%), en Transpadane

1) Cfr tableaux 2 à 4, *infra*, p. 97-99.

2) Cfr tableau 5, *infra*, p. 100.

3) Nous faisons ici abstraction des étrangers. En effet certains d'entre eux semblent de passage en Italie (cfr n° 30, 44, 50, 143); d'autres, attestés en Sicile, sont probablement venus antérieurement à l'occupation romaine (n° 104, 149, 224, 312, 313). Quant aux derniers, il est difficile de déterminer dans quelle mesure ils étaient intégrés aux classes de la société romaine.

(3 sur 4, soit 75%), dans le Picenum (2 sur 2, soit 100%), et une majorité d'ingénus en Ligurie (2 sur 3, soit 60%), en Ombrie (3 sur 5, soit 60%), dans le Bruttium (2 sur 3, soit 60%), en Sardaigne (3 sur 5, soit 60%), en Sicile (2 sur 3, soit 60%), en Campanie (18 sur 23, soit 78%), en Étrurie (11 sur 14, soit 80%) et en Apulie (4 sur 5, soit 80%). En Histrie et en Calabre, on dénombre un fidèle de chacune des deux classes, et dans le Latium (sans Rome), 37 dans la catégorie des ingénus pour 30 dans le deuxième groupe. En conclusion, mis à part le cas du Samnium, affranchis et esclaves prévalent en général dans les régions où demeurent de nombreux étrangers et les ingénus dominent là où l'on rencontre peu d'étrangers. Les personnes d'origine servile ont donc participé dans toute l'Italie aux cultes isiaques mais elles sont nettement mieux attestées dans certaines régions que dans d'autres. A l'intérieur même de ces zones, quelques sites regroupent à eux seuls la majorité des esclaves et affranchis. Par exemple, dans le Latium (moins Rome) les 2/3 de ces individus sont rassemblés à Ostie-Portus et en Vénétie, plus de la moitié à Aquilée.¹⁾

Il serait particulièrement intéressant de voir si les Isiaques provenaient de milieux différents suivant les époques, mais les inscriptions ne nous permettent guère de répondre à cette question. En effet, la plupart de ces documents sont datés de manière approximative et la grosse majorité d'entre eux sont des IIe et IIIe siècles,²⁾ alors qu'il serait surtout utile de voir quelle fut la situation à l'époque républicaine, c'est-à-dire au moment où les cultes isiaques se sont infiltrés en Italie. On doit aussi tenir compte du fait que les conditions ont dû varier suivant les endroits. Ainsi, un temple de

1) Ostie-Portus: esclaves et affranchis: n° 141, 239; *incerti* rattachés à cette catégorie: n° 26, 33, 34, 39, 45, 46, 61, 69, 76, 102, 114, 140, 152, 173, 231, 240, 241, 295; soit au total: 20/30.

Aquilée: esclaves et affranchis: n° 94, 163, 230, 282, 284, 285; *incerti* rattachés à cette catégorie: n° 15, 58, 145, 160, 175, 228, 254, 259; soit au total: 14/25.

2) Les ingénus assurés se répartissent de la sorte:

3 pour le Ier s. a.C.: n° 156, 249, 301.

17 pour le Ier-IIe s.: n° 32, 54, 56, 65, 66, 68, 80, 126, 158, 185, 191, 198, 201, 214, 215, 216, 255.

24 pour le IIe-IIIe s.: n° 6, 8, 21, 42, 55, 73, 107, 120, 129, 130, 136, 142, 174, 204, 233, 245, 271, 277, 291, 297, 298, 302, 303, 305.

8 pour le IVe s.: n° 71, 72, 105, 132, 263, 264, 283, 294.

Sérapis existait dès le II^e s. avant J.-C. à Pouzzoles, ¹⁾ et à Pompéi, ²⁾ dès le I^{er} s. avant J.-C., Isis était adorée aussi bien par les membres de l'aristocratie locale que par d'humbles fidèles. A la même époque, à Rome, les persécutions répétées entreprises par l'autorité, indiquent clairement que la déesse y recrutait essentiellement ses adeptes parmi les couches inférieures de la société. ³⁾ On rencontre néanmoins, en cette ville, dans une liste antérieure au milieu du I^{er} s. avant J.-C., un ingénu qui porte le titre de *Sacerdos Isidis Capitolinae*. ⁴⁾ Il est vrai que la position des ingénus face aux cultes orientaux était certainement conditionnée, avant tout, par leur appartenance au patriciat ou à la plèbe. Les luttes engagées à Rome contre les Isiaques, au dernier siècle avant notre ère, sont surtout, comme nous le verrons plus tard, des luttes de classes, *honestiores* contre *populares*. Il est significatif que les magistrats et les hauts fonctionnaires impériaux sont rares, même dans les inscriptions du II^e et III^e siècle; on en compte seulement six. A Naples, un préteur, M. Opius Nauius Fannianus ⁵⁾ dédie à Isis une statue d'Harpocrate; ce geste pieux semble dater du I^{er} siècle mais il s'agit précisément de la Campanie où nous avons déjà constaté qu'à Pompéi les Isiaques, dès le I^{er} siècle avant J.-C., appartenaient aux milieux les plus divers. A Minturnae, le consul L. Minucius Natalis ⁶⁾ élève, vers le milieu du III^e siècle après J.-C., une dédicace à Zeus Hélios Sérapis, accompagné d'Isis Myrionyma et des dieux σύνναοι. On notera au passage que la première inscription est rédigée entièrement en grec et que dans la seconde les noms des dieux sont aussi écrits en grec. Le néocore de Sérapis Vettius Agorius Praetextatus ⁷⁾ occupa à Rome au IV^e siècle des fonctions importantes dont celles de consul et de préfet de la ville. A côté de ces magistrats, on trouve des fonctionnaires impériaux. A Ostie, C. Pomponius Turpilianus, ⁸⁾ *procurator ad oleum in Galbae horreis*, fait don d'un autel à Isis et

1) Cfr *Puteoli*, 3.

2) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 60.

3) Cfr *infra*, p. 365 sq.

4) N° 249 = *Roma*, 2.

5) N° 191 = *Neapolis*, 1

6) N° 174 = *Minturnae*, 1.

7) N° 283 = *Roma*, 30.

8) N° 211 = *Ostia*, 1.

Sérapis pour le retour de Marc-Aurèle et T. Aelius Antipater,¹⁾ *procurator Augustorum*, offre une dédicace à Jupiter Sol Invictus Sérapis à la fin du IIe-début du IIIe siècle. A Rome, un Alexandrin,²⁾ grand prêtre à vie d'un gymnase et chef des néocores, se vit conférer, vers 200, par l'empereur, peut-être Commode, la charge d'*ab balnearibus*.

Plusieurs clarissimes ont été dévots des dieux égyptiens et ont même rempli des fonctions sacerdotales mais tardivement. Deux ³⁾ ont vécu à la fin du IIIe siècle et les quatre autres ⁴⁾ plus tard encore, à la fin du IVe siècle, c'est-à-dire qu'ils firent partie de la résistance païenne orchestrée par de hauts personnages contre le Christianisme.⁵⁾ Ces progrès de la religiosité alexandrine parmi les sénateurs s'expliquent en partie par les changements intervenus dans le recrutement du Sénat qui, dès la fin du Ier siècle, s'ouvre aux Gréco-Orientaux. Ces derniers ne se contentaient pas de manifester leurs convictions personnelles; ils ont aussi exercé une grande influence sur leurs collègues romains et italiens.⁶⁾

Les membres de l'ordre équestre sont moins bien attestés dans l'épigraphie isiaque. Outre le *procurator Augustorum* de Sentinum, dont il vient d'être question, on trouve seulement deux chevaliers:

1) N° 8 = *Sentinum*, 1.

2) N° 43 = *Roma*, 90, 91, 92, 110.

3) N° 120 et 233 = *Ostia*, 5 et *Roma*, 17. Certains magistrats de rang sénatorial ont honoré les dieux égyptiens hors d'Italie: Cfr J. Beaujeu, *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins* dans *Hommages à J. Bayet*, 1964, p. 66-67. Lucius Aemilius Carus a laissé comme gouverneur des trois Dacies une dédicace à Sérapis-Jupiter-Sol et à Isis-Luna-Diana (*CIL*, III, 7771). En 158, Lucius Matuccius Fuscinus, légat de Numidie, ajoute à ses frais une colonnade au temple d'Isis et de Sérapis de Lambèse (*CIL*, VIII, 2630); et, sous Marc-Aurèle et Lucius Verus, un légat de Mésie inférieure commença, à Bela-Slotina, un Sérapéum qui sera terminé par un de ses successeurs (*CIL*, III, 12.387).

4) N° 71, 72, 105, 294. A Capoue, le n° 32 apparaît sur une courte inscription du Ier-IIe s. qui se termine par les lettres *V.C.* qui peuvent aussi bien se résoudre en *Vir Clarissimus* qu'en *Voti Compos*.

5) Sur les nobles isiaques du Bas Empire et la résistance au Christianisme, cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest, 1937 (= *Dissertationes Pannonicae*, II, 7), p. 43 et p. 30-42; voir aussi *infra*, p. 451 sq.

6) Beaujeu, *op. cit.*, p. 75.

un magistrat municipal à Industria ¹⁾ et C. Valerius Serenus, néocore de Sérapis à Porto.²⁾

Vivant dans l'orbite des magistrats, mais à un niveau nettement inférieur, certains *apparitores* ont adopté les cultes isiaques. A Rome le *uiator* C. Auillius Ligurius Lucanus ³⁾ est prêtre d'Isis et un licteur s'adresse à Sérapis ἐπὶ ἱεροῦς. Un autre fonctionnaire, un scribe attaché aux édiles curules, est néocore à Porto au III^e siècle.⁴⁾ Dans cette même catégorie, on peut ranger P. Cornelius Victorinus,⁵⁾ un secrétaire chargé des écritures publiques et relevant de la corporation des scribes d'Ostie (*decurialis scriba librarius coloniae Ostiensis*) ; cet employé dans une inscription, où il relate l'offrande d'une statuette de Mars à Isis Restitutrix, se qualifie d'*Isiacus* et chose plus rare d'*Anubiacus*. Les personnes ayant occupé des postes clés dans les magistratures ou dans l'administration impériale ne sont donc pas restées étrangères à l'appel isiaque mais, comparées aux autres sectateurs, elles sont relativement peu nombreuses. D'après les documents épigraphiques, elles ont embrassé les cultes d'Isis et Sérapis, — peut-être à une exception près,⁶⁾ — seulement à partir de la deuxième moitié du II^e siècle, c'est-à-dire à une époque où le culte des dieux issus d'Égypte avait atteint son plein épanouissement en terre italienne.

En dehors de Rome, les institutions municipales calquées sur celles de la capitale offraient un certain nombre de magistratures et de fonctions qu'occupait l'aristocratie locale.⁷⁾ Ces institutions présentent des nuances de ville à ville, mais elles ne diffèrent que par des détails. Partout l'on rencontre un sénat, (*ordo decurionum*) composé d'anciens magistrats mais aussi des *adlecti* et des *patroni*, chargés de défendre les intérêts du municipe auprès du gouverne-

1) N° 208 = *Industria*, 1

2) N° 277. Son nom est suivi de l'indication ὁ κράτιστος νεωκόρος et il semble que κράτιστος se rapporte non à nécore, mais soit l'équivalent du latin *egregius*. Sur cette question, cfr *Portus*, 9.

3) N° 52 = *Roma*, 20 et 65.

4) N° 305 = *Portus*, 5.

5) N° 84 = *Ostia*, 10.

6) N° 32 = *Capua*, 1 cfr *supra*, p. 79, n. 4.

7) Sur les institutions municipales, on trouvera une synthèse dans J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1964, p. 160 sq. ; P. Petit, *La paix romaine*, Paris, 1967 (= *Nouvelle Clio*, 9), p. 151.

ment romain, une assemblée du peuple et des magistrats municipaux. Ces derniers étaient choisis parmi les citoyens possédant une certaine fortune de manière à ce qu'ils puissent faire face aux obligations afférentes à leurs charges. Les plus élevés dans le *cursus* sont les *duoviri iure dicundo* et les *aediles* dont l'ensemble forme le collège des *quattuorviri*; au-dessous de ce collège viennent les questeurs. Ce sont des *duoviri* qui, tous les cinq ans, font le recensement; ils portent alors le titre de *quinquennales*. Les membres de cette aristocratie municipale se sont volontiers adressés aux dieux égyptiens. A Pouzzoles, Herennius Priscus,¹⁾ *patronus municipii*, remercie Sérapis d'avoir exaucé son vœu, et, à Bénévent, c'est encore un *patronus*²⁾ de la colonie qui construit à ses frais un *canopus*. A Ostie, un décurion³⁾ est même prêtre d'Isis.

Le nombre élevé d'inscriptions⁴⁾ où il est spécifié que le lieu assigné à une dédicace ou à une offrande a été donné en vertu d'un décret des décurions, *L(ocus) D(atus) D(ecreto) D(ecurionum)*, prouve la bienveillance de ces derniers à l'égard des cultes isiaques. A Pompéi, par exemple, c'est un décret des décurions qui fixa une place dans le temple d'Isis pour y ériger le buste de Norbanus Sorex⁵⁾ et la statue d'Isis donnée par Caecilius Phoebus.⁶⁾ Tous ces décrets sénatoriaux ne signifient cependant point que les décurions contrôlaient le temple. Plus significatif encore de leur sollicitude est l'admission gratuite au sein du sénat municipal de N. Popidius Celsinus, un enfant de six ans, pour le remercier d'avoir redressé le temple d'Isis après le tremblement de terre de 62.⁷⁾ Dans le Samnium, à Pace, un esclave public, le caissier Apronianus, avec ses deux

1) N° 136 = *Puteoli*, 1.

2) N° 297 = *Beneventum*, 1. Sur le sens qu'il convient d'attribuer à *canopus*, cfr *infra*, p. 243.

3) N° 304 = *Ostia*, 14.

4) *Iustinopolis*, 1; *Aquileia*, 10; *Patauium*, 2; *Verona*, 8 et 10; *Augusta Taurinorum*, 1; *Pace*, 1; *Tarracina*, 1 et 2; *Pompéi*, 28 et 33.

5) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 47-48. Inscription: *Pompéi*, 28.

6) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 58. Inscription: *Pompéi*, 33.

7) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 31-32 et 41. L'auteur montre bien que cet enfant fut effectivement admis au sein du sénat municipal et non pas inscrit dans un *ordo decurionum* isiaque, comme le suppose V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn, 1957, p. 116-117; il signale notamment d'autres cas où des enfants furent intégrés à l'*ordo decurionum* (cfr p. 31-32, n. 9).

enfants, fait placer une statue d'Isis, une de Sérapis et un édicule, dans un local de réunion qui semble être celui du sénat municipal.¹⁾ Les magistrats en fonction accomplissent aussi des gestes pieux envers le dieux nilotiques. Dans le Latium, à Ostie, un *duovir*²⁾ semble faire une dédicace à Isis et à Sérapis et un autre magistrat D. Fabius Florus Veranus est prêtre d'Isis et *Anubiacus*.³⁾ A Suessa Aurunca, deux autres duovirs consacrent une dédicace à ces mêmes divinités.⁴⁾ A Nomentum, le magistrat suprême de la ville, le *dictator* D. Valerius Proculus⁵⁾ fait présent à Isis et Sérapis d'un *hydraeum* orné de gemmes, sans doute une situle. Toujours dans le Latium, à Tusculum,⁶⁾ une inscription républicaine met un *aedilis lustralis* en rapport avec Isis. Peut-être ce magistrat était-il attaché à l'édicule consacré à Isis sur l'acropole de cette ville? ⁷⁾ En Étrurie, à Falerii, le sacerdoce d'Isis et de la *Mater Deum* est confié à C. Iulius Severus,⁸⁾ qui a gravi tous les échelons du *cursus* municipal. Dans le Nord, à Vérone, un magistrat,⁹⁾ en même temps flamme de Rome et d'Auguste, dédie un cippe à Isis, tandis qu'à Industria le collège des pastophores est patronné par un personnage important de rang équestre¹⁰⁾ qui fut questeur, édile et *duovir curator kalendariorum rei publicae*, c'est-à-dire chargé de tenir les livres de comptes publics dont il est responsable sur sa fortune personnelle. C'est cependant en Campanie que l'on trouve le plus d'Isiaques dans les rangs de la magistrature locale. A Acerrae, déjà, un *quattuorviri*¹¹⁾ remplit la charge de *sacerdos publicus deae Isidis et Serapidis*, mais c'est surtout à Pompéi que la documentation est la plus riche. Les affiches

1) N° 24 = *Pace*, I. Cfr Lafaye, p. 230.

2) N° 303 = *Ostia*, II.

3) N° 107 = *Ostia*, 5.

4) N° 54 et 56 = *Suessa Aurunca*, I.

5) N° 276. Sur le mot *hydraeum*, cfr le commentaire à l'inscription *Nomentum*, I.

6) *Tusculum*, I.

7) L'*aedilis lustralis* était un magistrat propre à Tusculum. Il n'était sans doute qu'une variante locale du *duovir*; cfr K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 407 et n. 2 (avec bibliographie). Sur cette inscription, cfr F. Grossi Gondi dans *B.C.R.*, 43, 1915 (1916), p. 207-210.

8) N° 146 = *Falerii*, I.

9) N° 201 = *Verona*, 10.

10) N° 208 = *Industria*, I.

11) N° 245 = *Acerrae*, I.

électorales qui nous sont parvenues montrent le rôle joué par les Isiaques lors des campagnes préparant les élections municipales. Ainsi, N. Popidius Natalis prend la tête des Isiaques pour réclamer Cuspius Pansa comme édile.¹⁾ Il est probable que Cuspius Pansa était un fidèle d'Isis; l'appartenance isiaque de la *gens* Popidia,²⁾ elle, n'est point douteuse puisque c'est cette famille honorable qui restaura l'*Iseum* après 62. N. Popidius Natalis lui-même était vraisemblablement prêtre d'Isis, car l'on a retrouvé dans l'Iséum, dans une chambre du *Pastophorion*, six hydries dont une inscrite à son nom et Della Corte a supposé avec beaucoup de vraisemblance que Popidius Natalis vivait dans le temple comme les prêtres du Sérapéum le faisaient à Alexandrie.³⁾ Lors d'une autre campagne, c'est Cn. Heluius Sabinus que les Isiaques soutiennent pour briguer la charge d'édile.⁴⁾ Le riche propriétaire M. Loreius Tiburtinus⁵⁾ fut aussi élu édile et son rattachement à la religion isiaque est rendu évident par la présence dans sa maison d'un *sacellum* d'Isis, où l'ancêtre de la *gens* est figuré en prêtre isiaque, et par la décoration spéciale du péristyle et de l'Euripe. Dans le jardin situé dans le péristyle, on a exhumé neuf statuettes de pharaons et de divinités égyptiennes et une dixième figurant un ibis luttant contre un serpent. Deux lampes d'Égypte provenant d'une chambre voisine du *sacellum* portent sur l'anse, l'une un buste de Zeus-Ammon, l'autre une fleur de lotus. Les rives des canaux formant l'Euripe sont bordées de statuettes évoquant l'Égypte, tels un dieu Nil barbu tenant une palme dans la main et un buste de Zeus-Sérapis. Cet Euripe se remplissait grâce à une cascade aménagée à l'Est et au moyen de fontaines jaillissant du bras nord-sud abrité sous la pergola. Ce dispositif permettait de

1) N° 90 = *Pompei*, 3.

2) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 41-42; R. Étienne, *La vie quotidienne à Pompéi*, Paris, 1966, p. 247.

3) M. Della Corte, *Case ed abitanti di Pompei*, Rome, 2e éd., 1954, p. 218-219. Sur la présence de prêtres et de gardiens dans le Sérapéum d'Alexandrie, cfr Rufin, *Hist. eccl.*, II, 23.

4) N° 134 = *Pompei*, 1.

5) N° 156 = *Pompei*, 27. Sur la demeure de ce personnage, cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 43-46; V. Verhoogen, *Le culte d'Isis à Pompéi* dans *C.d.É.*, 9 (1934), p. 39-41; F. le Corsu dans *R.A.*, 1967, II, p. 251-252. Sur cette famille, cfr M. Della Corte, *Una famiglia dei Sacerdoti d'Isidi: M. M. Lorei Tiburtini*, *Pompéi*, 1930; Étienne, *op. cit.*, p. 247-248.

réaliser une inondation artificielle, illustrant les bienfaites crues du Nil; les cérémonies devaient se placer à des moments fixés par le culte. En outre les amphores ¹⁾ plantées en terre dans le jardin contenaient sans doute de l'eau du Nil ou censée provenir du fleuve fécondant. Elles rappellent les amphores retrouvées dans les chambres du *Pastophorion* du temple d'Isis et celles mises à jour en divers points de la ville et marquées de l'inscription Σέραπις δῶρα, ²⁾ signifiant que le contenu, l'eau sacrée du Nil, ³⁾ est le don de Sérapis. A la lumière de toutes ces découvertes, le caractère isiaque de la famille Lorei est incontestable. A. Rustius Verus, qui brigua l'édilité et le duumvirat, partageait le même idéal religieux. ⁴⁾ Les fresques ornant sa demeure témoignent de son goût pour le syncrétisme artistique égypto-romain et la découverte d'un sistre et d'une statuette en bronze d'Isis-Hygie, assise sur un trône, de sa foi en la déesse. Le nom de M. Lucretius Decidianus Rufus, ⁵⁾ qui avait exercé à diverses reprises des magistratures municipales, se lit sur une plaque de marbre constituant une des impostes de la niche réservée, dans le temple, à la statue d'Isis. Ce morceau de marbre présentait l'inscription sens dessus-dessous indiquant ainsi son rôle de matériau de remplissage; il n'est pas exclu cependant qu'il ait appartenu à l'origine au premier Iséum. ⁶⁾ Poppaeus Habitus, qui prit rang parmi la noblesse grâce au mariage de sa cousine Augusta Poppaea Sabina avec l'empereur Néron en 62, construisit à l'angle sud-est de son péristyle un splendide *sacellum* décoré des figures d'Isis, d'Osiris, d'Harpocrate, d'Anubis et de symboles isiaques. ⁷⁾

1) Sur ces amphores, cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 45 et Verhoogen, *op. cit.*, p. 41.

2) Cfr les inscriptions *Pompei*, 7 à 23.

3) Sur les vertus de l'eau du Nil et son emploi dans le culte, cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 277-284, et *infra*, p. 116 sq.; 205 sq. J. Leclant dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 5e section, 76, p. 123, signale un autre Euripe dans une maison de Chypre, et Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 50 et 124 un troisième exemple dans la demeure de Cornelius Tages qui a orné ses murs de peintures représentant les scènes de la crue qui illustrent bien la destination de ces Euripes.

4) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 46.

5) N° 158 = *Pompei*, 29.

6) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 47.

7) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 48-49 et n° 17-18, p. 129-130 et pl. XV: Étienne, *op. cit.*, p. 248-249.

L'importance prise par Isis dans la noblesse municipale est de surcroît confirmée par le *sacellum* des *Praedia Iuliae Felicis, gymnasium* destiné aux jeunes gens de la noblesse de Pompéi.¹⁾ Mis à part un petit temple dédié à Vénus, patronne des *Iuvenes Venerii Pompeiani*, ce *gymnasium* ne comporte aucun *sacellum* autre que celui réservé à Isis. «Ce fait historique si significatif démontre que, d'une part, le nombre des Juvenes aristocratiques professant le culte d'Isis était considérable (10% du nombre total d'après Della Corte) et que, d'autre part, ces juvenes ne se contentaient pas de professer leur religion d'une manière routinière ou purement nominale, mais exigeaient qu'on leur réservât un *sacellum* pour célébrer les cérémonies rituelles plus librement et plus dignement». ²⁾ Ce *sacellum* était décoré de peintures représentant notamment Isis trônant et Anubis à tête de chacal. A la lumière de tous ces faits, on conclura que les membres de l'aristocratie municipale ont embrassé les cultes égyptiens avec plus d'enthousiasme que le patriciat romain; ils n'ont même pas hésité à entrer dans la classe sacerdotale, étape que, d'après le témoignage de nos inscriptions, les grands personnages de Rome ont franchi seulement bien plus tard.

Face à cette minorité privilégiée de citoyens, on trouve la grosse masse des plébéiens qui constituent environ les 4/5 des fidèles possédant la *civitas*. En effet, quand un dédicant se contente de mentionner son nom, c'est qu'il s'agit d'un simple citoyen, tant était forte en Italie le désir de laisser derrière soi un document où chacun pouvait voir les charges occupées et les honneurs décernés.³⁾ Si une partie du patriciat, malgré sa tendance conservatrice, n'a pu, à partir d'un certain moment, résister à l'appel lancé à leur cœur par les dieux égyptiens, il est normal que les plébéiens, libres de toute entrave de caste, aient répondu beaucoup plus souvent et plus tôt au message isiaque.

Il semble qu'à l'origine, ce soient surtout les élégantes du demi-

1) Sur cet édifice et son *sacellum* isiaque, cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 55-56 et n° 6-7, p. 125; Étienne, *op. cit.*, p. 248.

2) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 56.

3) Cette conscience du rang social a amené L. R. Taylor dans *A. J. Ph.*, 82 (1961), p. 128 sq. à estimer que les épitaphes des affranchis sont trois fois plus nombreuses que celles des ingénus parce que ces nouveaux citoyens désiraient laisser une trace de leur promotion sociale.

monde qui aient contribué à ouvrir pour Isis les portes de la classe aristocratique. A la fin du I^{er} siècle avant notre ère, Délia et Némésis, les maîtresses de Tibulle, étaient des Isiaques convaincues¹⁾ et Délia allait jusqu'à sacrifier des nuits d'amour aux exigences d'Isis.²⁾ Corinne, l'amante d'Ovide, assistait aux mystères isiaques³⁾ et Cynthia, qui fut aimée de Properce, s'arrachait aussi aux bras de son amant pour suivre les prescriptions de la déesse.⁴⁾

En ce qui concerne Properce, il se montre aussi hostile envers Cléopâtre et l'Égypte qu'envers ses dieux,⁵⁾ et Cynthia n'a certainement pas réussi à lui inculquer de meilleurs sentiments vis-à-vis des divinités nées dans le pays de l'alliée d'Antoine. Au contraire, le poète raille des cérémonies qui le privent de sa belle et menace Isis: «L'Égypte et ses fils basanés, n'est-ce donc pas assez pour toi? Pourquoi si long voyage afin de gagner Rome? Que te sert-il de voir les filles dormir seules? Mais les cornes, crois-moi, tu vas les retrouver, ou nous saurons de notre ville, cruelle, te chasser. Il n'est du Tibre au Nil aucune complaisance».⁶⁾

L'auteur des *Amores*, lui, ne s'est-il pas laissé prendre à l'attrait du culte d'Isis? Quand on lit la fervente prière⁷⁾ qu'il adresse à la déesse pour le rétablissement de sa maîtresse, on peut sincèrement se le demander. Il implore Isis en ces termes: «Isis... je t'en supplie par ton sistre, par la tête redoutable d'Anubis ... tourne vers elle ton visage, épargne en elle seule deux victimes». Certains modernes⁸⁾

1) Cfr Ovide, *Amores*, III, 9, 33 et Tibulle, I, 3, 23-34.

2) Tibulle, I, 3, 26. Délia, d'après Apulée (*Apolog.*, X, 3) était le pseudonyme d'une grande dame appelée Plania.

3) Ovide, *Amores*, II, 13, 7-18.

4) Properce, II, 33, 2. Cynthia, selon Apulée (*Apolog.*, X, 3) se serait, en réalité, nommée Hostia et aurait fait partie du haut monde.

5) Properce, II, 1, 31-32; II, 16, 37-40, où il s'attaque aux dieux égyptiens. Dans les passages suivants, il dénigre Cléopâtre: II, 16, 37-40; III, 11, 27-56; IV, 1, 17; IV, 6, 21-22; 57-68.

6) Properce, II, 33, 15-20. Trad. de P. Boyancé dans *Les grandes œuvres de l'Antiquité classique* publiées par l'Association G. Budé, Paris, 1968, p. 108. Les cornes dont le poète menace la déesse font allusion à l'identification d'Io et d'Isis (cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 81-82). On trouve une magnifique illustration de cette légende dans un tableau de Pompéi («La réception d'Io par Isis»): cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 40, p. 138-140 et pl. VI.

7) Ovide, *Amores*, II, 13, 7-18.

8) E. Rippert dans la traduction des *Tristes* et des *Pontiques* parue dans

se sont même interrogés sur la question de savoir si le poète des *Métamorphoses*, curieux des religions exotiques,¹⁾ n'avait pas été exilé pour avoir assisté à une cérémonie isiaque où il aurait vu ce qu'il devait ignorer. N'y a-t-il pas surpris peut-être Livie elle-même qui, par crainte de se voir compromise, s'arrangea pour faire exiler ce témoin gênant? Le fait que son bannissement se soit prolongé après la mort d'Auguste, et surtout qu'à l'annonce de ce décès l'exilé de Tomes perde tout espoir tend à prouver qu'en fin de compte ce pourrait être Livie qui fut responsable de sa disgrâce; une Livie qui avait peut-être plus d'emprise encore sur son fils Tibère que sur son époux. Dans *Les Tristes* et *Les Pontiques*, Ovide ne cesse d'ailleurs de flatter l'impératrice et recommande à sa femme d'aller la voir souvent pour la fléchir. Si l'on n'a malheureusement aucune preuve de l'attachement isiaque de Livie, celle-ci vécut en tout cas dans l'entourage d'esclaves égyptiennes, comme l'atteste le nom de son affranchie, Livia Aug. L. Thermutario.²⁾

A son tour, Tibulle, tombé malade à Corcyre en 29 avant J.-C., — alors qu'il veut rejoindre Messala sur les bords de la mer Égée, — et sous le coup de tristes pressentiments, invoque Isis.³⁾ Un peu plus tard en 27-26, il compose en l'honneur de l'anniversaire de ce même M. Valerius Messala une élégie où il chante Osiris et l'invite à venir célébrer le *Genius* du lieutenant d'Auguste qui avait séjourné en Égypte, sans doute vers 30-29.⁴⁾ Cet hymne à Osiris témoigne d'une bonne connaissance des réalités sacrées de l'Égypte qu'il doit à son ami ⁵⁾ ou plutôt à sa maîtresse.

la collection Garnier, Paris, 1957, p. IV-VII, et Owen, *Tristium Liber secundus*, Oxford, Clarendon Press, p. 23-24.

1) Ovide fait souvent allusion aux dieux égyptiens: *Tristes*, II, 287-288; 297-298; *Pont.*, I, 1, 37-38; 51-54; *Ars amat.*, I, 77-78; III, 315-318; 393; 463-466; 633-635; *Amores*, I, 8, 73-74; II, 2, 25-26; II, 13, 6-18; III, 9, 33-34; *Metam.*, I, 747-749; IX, 667-797 (histoire d'Iphis où Isis intervient à deux reprises comme une déesse bienfaitrice); *Fastes*, I, 453-454.

2) Cfr *Roma*, 304.

3) Tibulle, I, 3, 23-33.

4) Tibulle, I, 7, 23-54. Cette élégie a été étudiée par: M. Pochont dans *Trad. des Belles Lettres*, Paris, 1961, p. 50-53, et P. Grimal, *Le dieu Sérapis et le genius de Messala* dans *Bull. Soc. Franç. d'Eg.*, 53-54 (1969), p. 42-51. Sur Tibulle et l'Égypte, voir aussi L. Koenen dans *Z.P.E.*, 2 (1968), p. 31-38.

5) A. Cartault, *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, Paris, 1909, p. 49 se demande si Messala, un esprit curieux, ne s'est pas fait initier ou

Plus tard, sous Tibère, des femmes de haute naissance fréquentent aussi les temples égyptiens comme nous le prouve une anecdote que conte Flavius Joseph,¹⁾ et qui se passa à Rome en 19. C'est l'histoire, grotesque et en grande partie inventée,²⁾ d'une matrone abusée par un chevalier qui s'unit à elle dans le temple d'Isis en se faisant passer pour Anubis. L'auteur des *Antiquités Judaïques* n'a peut-être pas tout imaginé et ce qui, pour nous, est particulièrement digne d'attention est la haute origine de Paulina. Sans doute, dans ce récit destiné à expliquer les persécutions infligées par Tibère aux Isiaques, le seul détail véridique est-il le début d'une participation ouverte de matrones au culte isiaque. Cette contagion, Tibère pouvait encore moins la tolérer qu'Auguste admettre la foi des *populares*.

Après avoir déterminé la part prise par les ingénus, patriciens et plébéiens aux cultes isiaques, il nous faut à présent tourner nos regards vers les affranchis et les esclaves et voir dans quelle mesure ces adeptes d'origine servile avaient échappé à leur condition première en se voyant attribuer des fonctions officielles.

Rappelons d'abord que les affranchis assurés constituent 14% du total des fidèles et les esclaves 4%,³⁾ soit ensemble 18%. Si on leur ajoute les *incerti* qui sont probablement des affranchis, on obtient un chiffre qui atteint la moitié du total général. Il convient donc d'établir la part prise par ces individus dans la propagande des cultes égyptiens. Ce problème est très difficile à résoudre, comme nous

tout au moins expliquer la légende d'Osiris lors de son séjour en Égypte. Il ajoute: «Je croirais volontiers qu'il a rapporté une statuette qu'il a mise dans son *lararium* à côté de ses autres Pénates».

1) *Antiq. Jud.*, XVIII, 65-80. Cfr *infra*, p. 391 sq.

2) Lafaye, p. 53-56 estime, à juste titre, que la véracité du récit doit être suspectée, en partie, parce que ce reproche d'immoralité était devenu un lieu commun dans la bouche des détracteurs des cultes isiaques. H. R. Moehring, *The Persecutions of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19* dans *Novum Testamentum*, 3 (1959), p. 293-304 souligne les attaches du récit avec la nouvelle hellénistique. Flavius Joseph raconte cette histoire pour montrer que les persécutions entreprises contre les Isiaques étaient justifiées. Tout récemment, I. Becher, *Der Isiskult in Rom - ein Kult der Halbwelt?* dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 81-90 a montré clairement que le culte d'Isis n'était pas un «*Dürnenkult*».

3) Sur les 14 esclaves, 8 d'entre eux (n° 24, 48, 88, 112, 122, 181, 187 et 239) sont désignés comme tels par les inscriptions. Les 6 autres (n° 14, 18, 31, 35, 137 et 257) sont considérés comme esclaves parce qu'ils sont appelés par un nom unique dans une inscription complète et non dans des graffiti.

l'avons déjà souligné à diverses reprises, les documents de l'époque républicaine étant rarissimes ¹⁾ et aucun d'entre eux ne mentionnant un esclave ou un affranchi. Beaucoup d'historiens, après Lafaye et Cumont, ²⁾ ont insisté sur le rôle joué par les esclaves dans la pénétration des cultes isiaques, mais récemment cette thèse a été combattue par divers auteurs. ³⁾ Les opposants à cette manière de voir invoquent l'absence, à l'époque républicaine, de dédicaces aux dieux égyptiens émanant des milieux serviles et leur petit nombre, sous l'Empire, par rapport aux inscriptions érigées en l'honneur des membres du panthéon romain. Mais en fait si Mme Štaerman, qui limite son enquête à la période républicaine, signale une série de dédicaces aux dieux romains, — mises à part les inscriptions issues des collèges d'affranchis et d'esclaves et donc érigées aux frais de la collectivité, — presque tous les exemples invoqués sont relatifs aux affranchis et non aux esclaves. ⁴⁾ La chose est importante car le silence des sources épigraphiques sur les esclaves est probablement lié à leur situation financière peu commode. Les trois esclaves cités par Mme Štaerman ⁵⁾ offrent précisément des dons coûteux témoignant d'une plus grande aisance matérielle. Les documents recueillis par Mme Štaerman et F. Bömer prouvent que les esclaves ont participé au culte romain mais rien de plus. Par ailleurs, on n'oubliera pas que pour un esclave il eût été imprudent au dernier des degrés de clamer au grand jour sa foi isiaque à une époque où les citoyens n'avaient pas le droit d'adorer les dieux égyptiens. A l'époque impériale, la situation change comme le prouvent les nombreuses inscriptions provenant des affranchis. Si, à ce moment, les esclaves proprement dits n'apparaissent encore que rarement dans les dédicaces, c'est

1) Cfr les inscriptions: *Tusculum*, 2; *Roma*, 2, 35; *Pompei*, 27; *Tauromenium*, 2; *Syracusae*, 2.

2) Cfr la bibliographie donnée *supra*, p. 67, n. 1.

3) Baechler, *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, Mémoire dactylogr., Strasbourg, 1959, p. 171; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven. I: Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und in lateinischen Westen*, Wiesbaden, 1957, p. 188-189; IV: *Epilegomena*, 1964, p. 45, 245, 248, 258; E. M. Štaerman, *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik* (trad. de M. Brauer-Pospelova), Wiesbaden, 1969, p. 216-220.

4) Štaerman, *op. cit.*, p. 218-219.

5) Ce sont les n° 196, 197 et 244 de A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae rei publicae*, Florence, 1957.

toujours en raison des maigres ressources de la grosse majorité d'entre eux. Il est en effet impensable que tous les affranchis dévots d'Isis et de Sérapis se soient seulement tournés après leur affranchissement vers les dieux nés en Égypte. L'influence du facteur économique est d'ailleurs manifeste quand on examine les postes occupés par les esclaves ayant laissé une trace épigraphique de leur dévotion. A Sublaudio, l'esclave Festinus,¹⁾ qui fait don de deux dédicaces à Isis, était caissier (*arkarius*) de T. Iulius Saturninus, lequel, vers 157, avait obtenu en adjudication les douanes de l'*Illyricum*. C'est un compagnon de Festinus, Fortunatus,²⁾ qui s'occupa de l'érection de la deuxième inscription; il travaillait comme contrôleur (*contrascriptor*) pour le même patron. A Pace, un autre caissier, l'esclave Apronianus³⁾ appartenant à la *Res publica Aequiculorum* destine, semble-t-il, au local des décurions une statue d'Isis et une de Sérapis. A Rome deux dédicaces sont faites par deux esclaves impériaux,⁴⁾ dont l'un était au service de l'empereur Titus. Enfin à Ostie, c'est avec l'aide de son patron qu'une femme⁵⁾ élève un hermès orné d'une image de Sol-Sérapis.

La part prise par les milieux d'origine servile ressort de plus nettement d'un passage de Tacite.⁶⁾ L'historien rapportant les mesures édictées par Tibère en 19 contre les sectateurs isiaques et juifs précise que l'on exila en Sardaigne quatre mille affranchis, en âge de porter les armes, infectés de ces superstitions. Ces dispositions draconiennes montrent sans conteste la participation importante de cette classe dans la diffusion des cultes égyptiens. Si la faculté d'abjurer ou d'émigrer accordée aux autres initiés est refusée aux affranchis, c'est sans doute que leur fonction de prêtres et de propagandistes les compromettait davantage.⁷⁾

En conclusion, pour l'époque républicaine, l'argument *a silentio* ne prouve rien: le silence des sources épigraphiques sur les cultes

1) N° 112 = Sublaudio, 1 et 2. Sur sa fonction, cfr S. de Laet, *Portorium*, 1949, p. 380-381.

2) N° 122. Sur sa fonction, cfr S. de Laet, *op. cit.*, p. 381.

3) N° 24 = Pace, 1. Cfr Lafaye, p. 230.

4) N° 48 (esclave d'un Aurelius); 88 (esclave de Titus) = *Roma*, 24 et 7.

5) N° 239 avec le n° 241 = Ostia, 22. Cette femme porte un *cognomen* isiaque: Εἰσίας.

6) Tacite, *Ann.*, II, 85, 5. Cfr *infra*, p. 390.

7) Lafaye, p. 56.

isiaques est à peu près général et la situation est identique pour les esclaves qui ont offert de leurs deniers des dédicaces aux dieux romains. Mais au début du I^{er} siècle, la déportation de milliers d'affranchis, décidée par Tibère dans le cadre de la répression des cultes isiaques, est un indice probant du rôle joué alors par ces milieux. Si, encore à l'époque impériale, les inscriptions émanent surtout des affranchis plutôt que des esclaves, c'est que ces derniers pouvaient difficilement se payer le luxe d'un graveur. Ils avaient d'ailleurs le moyen d'attester leur zèle grâce à des ex-voto mieux à portée de leur bourse.¹⁾ Refuser cette explication, revient à admettre que ce sont les patrons qui ont gagné leurs serviteurs à la cause des dieux égyptiens. On reconnaîtra que la chose est difficile à concevoir, surtout tout au début de l'empire, et d'autant plus que nombre d'esclaves employés en Italie étaient nés sur les bords du Nil.²⁾ Avant l'époque de Tibère, rien n'indique que les individus d'origine servile aient pris une part active dans la propagation des cultes isiaques; il est cependant probable que ce prosélytisme n'a pas vu le jour brusquement, mais qu'il existait à l'état endémique depuis la République. Il ne nous est évidemment pas possible d'apprécier l'importance relative du rôle joué par les esclaves et les affranchis en comparaison, par exemple, de celui exercé par les commerçants; toutefois on ne peut nier leur influence en bloc.

De même qu'une fraction de citoyens fréquentant les temples isiaques appartenait aux classes dirigeantes romaines et municipales, certains affranchis dévots exercèrent des fonctions honorifiques. Dans les municipes entre les décurions et le reste des citoyens se situait l'*ordo Augustalium*.³⁾ Pour le constituer, la curie désignait

1) Par exemple, les statuettes de terre cuite représentant Isis allaitant Harpocrate découvertes à Ruvo (cfr catalogue, *Rubi*, 1) sont des ex-voto comme le prouvent leur grand nombre et leur médiocre qualité d'objets fabriqués en série. On retrouve ce même décalage entre riches et pauvres dans les manifestations de l'égyptomanie: les membres de la haute société s'offrent des statues et des mosaïques nilotiques tandis que les petites gens se contentent d'amulettes: cfr J. Leclant dans *B.I.F.A.O.*, 55 (1956), p. 178, n. 1.

2) Cfr *infra*, p. 317-318, 322-323 où il est question de la présence d'Égyptiens dans le monde des esclaves.

3) Sur les sévirs, cfr J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain*, Paris, 1964, p. 171-172; C. B. Pascal, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles,

chaque année six personnes de marque affectées au culte impérial, les *seuiri Augustales*. Une fois sortis de charge, ils formaient le collège des *Augustales*. Ces *seuiri* exerçaient, pour la plupart, des activités mercantiles et émanaient en majorité des milieux d'affranchis. Malgré les charges financières incombant à cette fonction, comme l'organisation de sacrifices aux fêtes impériales, les affranchis briguaient volontiers ce titre qui leur permettait d'atteindre à des honneurs que leur avait refusés la naissance. A Tusculum, un sévir ¹⁾ est prêtre d'Isis et il en va peut-être de même pour son homologue de Forum Popilii.²⁾ A Rhegium Iulium, le temple d'Isis et de Sérapis fut construit par un sévir et son épouse,³⁾ tandis qu'à Terracine, l'*Augustalis* L. Terentius Stephanus ⁴⁾ offre des autels et un dromos à Isis Restitutrix; ces actes témoignent bien d'un certain niveau de fortune. Ailleurs des *seuiri* se contentent plus modestement de consacrer des dédicaces à Isis, à Sérapis ou aux deux dieux réunis.⁵⁾ A Cagliari, un *magister Augustalis*, A. Vitellius Vrbanus,⁶⁾ a fait graver son nom sur une tête de divinité égyptienne coiffée du pschent. Toujours en Sardaigne, à Sulci, c'est cette fois un affranchi attaché au culte des *Lares Augusti* ⁷⁾ qui restaure le temple d'Isis et de Sérapis en l'honneur de deux quattuorvirs. Enfin, à Rome, l'affranchi L. Lucretius Zethus ⁸⁾ dédie, en l'an 1 de notre ère, une inscription à différents dieux parmi lesquels Isis figure en douzième place, entre Ops et Pietas, des divinités mineures mais *indigenae*. Ce personnage appartenait, semble-t-il, aux *magistri uici* institués par Auguste pour présider aux carrefours le culte de l'autel des Lares, parmi lesquels l'empereur avait introduit son *Genius*. A côté de ces anciens esclaves admis dans un corps constitué, la plupart

1964, p. 22-25 (avec bibliographie), et P. Petit, *La paix romaine*, Paris, 1967 (= *Nouvelle Clío*, 7), p. 177; R. Duthoy dans *A.C.*, 39 (1970), p. 88-105.

1) N° 256 = *Tusculum*, 1.

2) N° 253 = *Forum Popilii*, 1.

3) N° 106 et 108 = *Rhegium Iulium*, 1.

4) N° 255 = *Tarracina*, 2.

5) Dédicaces à Isis: n° 273 (Iustinopolis), 163, 284, 285 (Aquilée), 38 (Vérone), 172 (un ingénu à Falerii), 212 (Corfinium); à Sérapis: n° 141 (Ostie).

6) N° 292 = *Carales*, 1.

7) N° 217 = *Sulci*, 1.

8) N° 159 = *Roma*, 61.

des affranchis ne donnent aucun renseignement concernant leur situation.¹⁾ La proportion est identique à celle constatée chez les ingénus: une minorité de personnes investies de charges publiques pour une grande quantité d'individus de condition moyenne.

Pour en terminer avec les fonctions exercées dans le cadre de l'État, nous voudrions voir quel succès connurent Isis et Sérapis parmi les militaires authentiques, c'est-à-dire les militaires de carrière. A Fiésole, deux vétérans, apparemment des frères,²⁾ consacrent deux statues, une à Osiris et une à Isis. Un centurion ³⁾ de la cinquième cohorte prétorienne construit à ses frais une *aedes* pour Isis à Aquanigra. A Pouzzoles, Herennius Priscus,⁴⁾ primipile de la deuxième *Legio Traiana Fortis* érige une dédicace à Sérapis en remerciement d'un vœu accompli; ce primipile, dont la légion avait séjourné en Égypte, était devenu *patronus* à Pouzzoles. L. Ceius Priuatus,⁵⁾ *princeps castrorum peregrinorum*, dédie une base de marbre à Isis Regina pour le salut de Septime-Sévère, de Caracalla et de Iulia Domna. Enfin, à Ostie, c'est un *miles frumentarius* de la troisième *legio Gallica* ⁶⁾ qui offre un cippe à Isis et au *Genius cenaculi*. Ainsi, en Italie, seuls 6 des 313 fidèles recensés par nous appartenaient au monde de l'armée. Ce chiffre fort peu élevé indique clairement qu'Isis et Sérapis n'étaient pas tenus en honneur particulier dans les camps, et dès lors les soldats qui ont séjourné en Égypte n'ont pas dû compter parmi les propagandistes zélés des dieux nilotiques.⁷⁾

1) On trouve 4 affranchis impériaux (n° 48, 179, 203 et 250), dont un *procurator*, affranchi impérial (n° 179) et 2 épouses d'affranchi impérial (n° 81 et 194).

2) N° 129 et 130 = *Faesulae*, 2 et 3.

3) N° 68 = *Aquanigra*, 1.

4) N° 396 = *Puteoli*, 1, 3. Cette dédicace est antérieure à 213 car la légion n'est pas encore dite *germanica*, titre qu'elle reçut quand, après avoir été rappelée d'Égypte par Caracalla, elle lutta contre les Alamans (cfr Ritterling, art. *Legio* dans *R.E.*, XII, 1 (1924), col. 1318).

5) N° 73 = *Roma*, 14.

6) N° 76 = *Ostia*, 28.

7) En Hongrie, l'étude de V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leyde, 1961, a révélé que les cultes isiaques furent surtout florissants à Aquincum et à Savaria, c'est-à-dire dans deux centres administratifs; mais ils sont peu représentés à Intercisa qui fut une importante garnison militaire. Pour l'Allemagne, l'ouvrage de G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969, p. 93 montre aussi que les militaires ont joué un rôle effacé dans la

En conclusion, les dieux égyptiens ont recruté leurs adeptes dans toutes les classes sociales, et de manière générale les Isiaques d'origine servile sont nombreux là où l'on rencontre beaucoup d'étrangers,¹⁾ principalement à Rome, à Aquilée et à Ostie-Portus. Si quelques magistrats et hauts fonctionnaires impériaux ont pris part à ces cultes, il semble que ce ne soit pas avant le II^e siècle de notre ère. La noblesse municipale a accueilli plus tôt et en plus grand nombre cette nouvelle religion, surtout à Pompéi comme l'illustre son abondante documentation. Ce sont les femmes et les esclaves qui ont introduit de l'intérieur les cultes isiaques dans les familles aristocratiques.²⁾ Les soldats n'ont joué qu'un rôle très effacé dans la diffusion des cultes égyptiens sur le sol italien. Si les dieux nés sur les bords du Nil ont su forcer les portes de la haute société, la majorité des dévots sans titre aucun montre que, tout au long de leur histoire, les cultes isiaques ont avant tout séduit la masse des individus de condition moyenne. Le message réconfortant et égalitaire apporté par Isis, Sérapis et les dieux de leur entourage, n'avait – il pas bien plus de chance de germer dans le cœur des petits que dans celui des nantis?

*Tableaux de la répartition géographique et sociale des Isiaques*³⁾

Dans les tableaux 1, 4 et 5, les chiffres représentent le *nombre* de personnes relevées dans chaque catégorie sociale et dans chaque région.

Pour les tableaux 2 et 3, les chiffres cités en regard des régions

diffusion isiaque; en effet, les sites isiaques ont un caractère civil. Cfr aussi dans le même sens: L. Vidman, *Träger des Isis- u. Sarapiskultes in den römischen Provinzen* dans *Eirene*, 5 (1966), p. 113.

1) Nous verrons plus loin l'importance de l'élément égyptien dans les milieux domestiques. Cfr *infra*, p. 317-318, 322-323.

2) On trouve, par exemple, un affranchi (n° 17), dévot d'Isis et de Sérapis, dans la maison de M. Acilius Auiola, qui sera consul et intendant des eaux à Rome. Cfr Lafaye, p. 159-160.

3) Nous n'avons pu intégrer dans ces tableaux les personnages cités sous *Roma*, 103 c, j et l car nous avons disposé trop tard de ces données. Ces quelques noms n'altèrent pas nos conclusions; au contraire, ils confirment l'importance de l'élément servile et gréco-oriental.

sont les *numéros* portés par les fidèles dans la prosopographie qui figure en fin de notre volume d'*Inventaire*. Les chiffres en italiques se rapportent à des femmes; ceux qui sont suivis d'un astérisque à des inscriptions grecques. Les chiffres entre crochets droits indiquent une légère hésitation sur l'appartenance sociale.

I. TABLEAU DES PERSONNES D'ORIGINE ÉTRANGÈRE *)

	Étrangers assurés	Ingénus	Affranchis	Esclaves	Incerti = col. 1 à 3 du tableau 3	Total	Total général
Histrie						—	2
Vénétie	1		6		10	17	38
Transpadane					2	2	4
Émilie			2		2	4	9
Ligurie						—	3
Ombrie		1				1	5
Étrurie			1		1	2	14
Picenum			1		1	2	2
Samnium				1	1	2	9
Latium	2	5	3	2	21	33	69
Rome	7	4	7	4	35	57	111
Campanie		1		1	3	5	23
Apulie		1			1	2	5
Calabre		1			1	1	2
Lucanie						—	—
Bruttium			1			1	3
Sardaigne						—	5
Sicile	6					6	9
	16	12/74	21/43	8/14	78/166	135	313

Centres importants de la Vénétie et du Latium

Aquileia	1		3		8	12	17
Verona			1		2	3	7
Ostia		4	1	1	12	18	32
Portus-Ostiae	2	1		1	6	10	16

*) Les références sont données à la note 2 p. 71.

2. TABLEAU DE LA RÉPARTITION SOCIALE DES PERSONNES RELEVÉES
DANS LES INSCRIPTIONS RELIGIEUSES

Régions	Total	Indigènes	Affranchis	Esclaves	Étrangers	Incerts
Histrie	2		[273]			161
Vénétie	38	68, 151, 169, 201, 275	[38], 94, [163], 180, [219], [221], [230], [281], 282, [284], [285]	112, 122, 187	30*	15, 58, 93, 109, 145, 148, 153, 169, 166, 175, 202, 236, 228, 229, 234*, 259, 289, 290 177, 225, 261 11, 37, 60, 286 51 296 247, 260 190 36, 70, 138, 235 2, 23, 26*, 33, 34, 39, 41, 45*, 46*, 61, 62, 63, 64, 69*, 76, 83, 86, 102, 114, 116, 140*, 152*, 154, 162, 171, 173, 211, 231*, 232, 234, 236, 240*, 241*, 242, 243, 258, 266, 268, 272*, 285, 366 14, 17, 16, 16, 19, 22*, 25, 28*, 29*, 47*, 59*, 53, 67, 75, 77, 81, 85, 91, 92, 95*, 97*, 99, 103, 113, 115, 117, 118*, 119, 121, 122, 133, 139, 147, 153, 157, 167, 170, 178*, 182*, 183*, 188, 192*, 193*, 194, 199, 205, 213, 220*, 227, 246, 248*, 252, 267, 269, 274, 278, 280, 282*, 288, 293*, 299, 300, 307*, 310*, 311* 9, 57, 110, 111, 164, 184, 205, 209 3, 87, 189 168
Transpadane	4		223			
Émilie	9	126	20, 237, [253], 262			
Ligurie	3	208	279	181		
Ombrie	5	131, 207, 8				
Étrurie	14	129, 130, 146, 172	89, 195			
Picenum	2		265			
Samnium	9		12, 13, 212	24, [31]		
Latium	69	6, 54, 56, 84, 107, 120, 132, 142, 174, 204, 263, 264, 271, 276, 277*, 298, 302, 303, 304, 305	[141], [186], [255], [256]	[14], 239*	44*, 50*	
Rome	111	21, 42, 52, 55, 65, 71, 72, 73, 74*, 76, 98, 105, 127, 128, 210, 233, 244*, 249, 270, 283, 294, 301	5, 17, 79, 135, 159, 165, 176, 179, 203, 222, 238, 250	[18], [35], 48, 88, [137]	43*, 96*, 100*, 143*, 150*, 308*, 309*	
Campanie	23	32, 80, 90, 134, 136, 156, 158, 185, 191*, 214, 215, 216, 245, 291 66, 297 198				
Apulie	5		108			
Calabre	2		217, [292]			
Lucanie	—					
Bruttium	3					
Sardaigne	5					
Sicile	9	200				
	313	74	43	14	16	166

3. INCERTI D'ORIGINE GRÉCO-ORIENTALE ET SERVILE *

Régions	Avec cognomen ou nom simple gréco-oriental en latin	Avec cognomen ou nom simple gréco-oriental en grec	Avec nomenclature latine en grec	Avec gentilité impériale	Dont un proche parent a un cognomen gréco-oriental en latin
Histrie	1	2	3	4	5
Vénétie	15, 58, 155, 160, 175, 218, 228, 259, 290 Total = 9				
Transpadane	177, 261		254*	145	
Émilie	11, 37				
Ligurie					
Ombrie					
Étrurie					
Picenum	260				296
Samnium	190				
Latium	33, 34, 39, 61, 76, 102, 154, 173, 234, 256, 295 Total = 11	26*, 45*, 46*, 69*, 231*, 240*, 241*, 272* Total = 8	140*, 152*	41, (45*), (46*), 76, 114, 116, (295) Total = 7	
Rome	7, 19, 92, 139, 147, 157, 188, 199, 206, 269, 274, 280, 288 Total = 13	1, 22, 47, 95, 97, 121*, 178, 182, 183, 192, 193, 293*, 317? Total = 13	28*, 29*, 49*, 118*, 220*, 248*, 287*, 307*, 310*? Total = 9	(7), (47*), 49*, 75, (113), 115, 117, (118*), 119, (121*), 139, (147), (293*) Total = 13	103, 113, 213, 252 Total = 4
Campanie	57, 164, 205				
Apulie	189				
Calabre	168				
Lucanie					
Bruttium					
Sardaigne					
Sicile				144	
Total	45	21	12	23 (dont 13 déjà repris*)	5
93					

* Dans la colonne 4, les numéros mis entre () indiquent qu'il s'agit de fidèles déjà repris dans une des colonnes précédentes.

4. TABLEAU RÉCAPITULATIF DE LA RÉPARTITION SOCIALE DES ISIAQUES

Régions	Totaux		Ingénus		Affranchis		Esclaves		Étrangers		Incerti		Incerti d'origine gréco-orientale et servile = tableau 3		Total
	H.*	F.*	H.	F.	H.	F.	H.	F.	H.	F.	H.	F.	H.	F.	
Histrie	2	—			1						1				
Vénétie	31	7	5		8	3	2	1	1		15	3	9	2	11
Transpadane	2	2				1					2	1	1	1	2
Émilie	4	5		1	2	2					2	2	1	1	2
Ligurie	2	1	1		1							1			
Ombrie	3	2	2	1			1					1		1	1
Étrurie	13	1	4		1	1					8		1		1
Picenum	1	1				1					1		1		1
Samnium	6	3			2	1	1	1			3	1	1		1
Latium	58	11	20		4		2		2		30	11	18	6	24
Rome	77	34	17	5	7	5	5		6	1	42	23	29	14	43
Campanie	21	2	13	1			1				7	1	3	1	4
Apulie	1	4	1	1								3		1	1
Calabre	2	—	1								1		1		1
Lucanie	—	—													
Bruttium	1	2			1							2			
Sardaigne	5	—			2						3				
Sicile	7	2	1						4	2	2		1		1
	236	77	65	9	29	14	12	2	13	3	117	49	66	27	93
	= 313 ou 100%		= 74 ou 24%		= 43 ou 14%		= 14 ou 4%		= 16 ou 5%		= 166 ou 53%				

* H = homme, F = femme.

5. TABLEAU DE LA RÉPARTITION DES FIDÈLES EN DEUX CLASSES SOCIALES *)

Regions	Classe 1			Classe 2		
	Ingénus	Incerti avec <i>tria nomina latina</i> **	Totaux	Affranchis + esclaves	Incerti du tableau 3	Totaux
Histrie			1	1		1
Vénétie	5	7	12	14	11	25
Transpadane		1	1	1	2	3
Émilie	1	2	3	4	2	6
Ligurie	1	1	2	1		1
Ombrie	3		3	1	1	2
Étrurie	4	7	11	2	1	3
Picenum				1	1	2
Samnium		3	3	5	1	6
Latium	20	17	37	6	24	30
Rome	22	22	44	17	43	60
Campanie	14	4	18	1	4	5
Apulie	2	2	4	1	1	1
Calabre	1		1		1	1
Lucanie						
Bruttium		2	2	1		1
Sardaigne		3	3	2		2
Sicile	1	1	2		1	1
	74	73	147	57	93	150
						297

*) Les étrangers assurés (cfr colonne 1 du tableau 1) ne sont pas repris dans ce tableau.

**) Cfr *supra*, p. 70, n. 1.

CHAPITRE III

LA SITUATION PROFESSIONNELLE ET ÉCONOMIQUE DES ISIAQUES D'ITALIE

Les magistratures et les fonctions impériales envisagées au chapitre précédent ont parfois constitué des activités professionnelles mais, pour les Anciens comme pour nous, ces charges étaient avant tout un signe d'appartenance à la classe dirigeante. Leur richesse ne provenait d'ailleurs pas de ces fonctions, elle était au contraire une condition d'admission dans l'ordre sénatorial, équestre ou décurional. A Rome, les magistrats devaient de plus faire des dépenses de prestige et organiser des jeux. De même, dans les municipes, les décurions étaient soumis aux *summae honorariae* et à diverses liturgies appelées *munera*; tandis que les *seuiri augustales* étaient contraints à des dépenses liées au culte impérial.¹⁾ Il est difficile de déterminer l'origine de la fortune de ces personnes. Pour l'ordre sénatorial et équestre, elle semble avant tout foncière.²⁾ Les ressources de la classe décurionale s'enracinent aussi dans la terre mais le négoce a dû contribuer à la constitution des capitaux, surtout dans les villes commerçantes et maritimes.³⁾ Quant aux sévirs, ils vivaient surtout d'activités mercantiles.⁴⁾

Face à cette minorité privilégiée, il convient d'établir quelle était la situation professionnelle du grand nombre de fidèles isiaques qui apparaissent dans les inscriptions. Malheureusement, les textes ne nous fournissent que très peu de renseignements, si on laisse de côté les quelques militaires, *apparitores* et esclaves (caissiers ou contrôleurs), dont nous avons déjà parlé et qui exerçaient encore des fonctions d'ordre public officiel. Les seules véritables professions, pratiquées dans le cadre de la vie civile, qui soient mentionnées, sont

1) P. Petit, *La paix romaine*, p. 177, 270, 274.

2) P. Petit, *op. cit.*, p. 263-264, 270.

3) J. Gagé, *Les classes sociales dans l'empire romain*, p. 164-165; Petit, *op. cit.*, p. 275. A Ostie, un magistrat municipal (n° 107) est *naucularius*.

4) Gagé, *op. cit.*, p. 172. Par exemple, notre n° 285 (= *Aquileia*, 20) est un *seuir*, marchand de vêtements.

celles d'acteurs et de marchands. A Pompéi, les décurions érigent dans le temple d'Isis le buste de C. Norbanus Sorex ¹⁾ qui avait appartenu au monde du théâtre. A Rome, un fragment d'autel de marbre est dédié à Sérapis et Isis par l'*actor* Onesimus, ²⁾ terme désignant un acteur de théâtre mais aussi un agent subalterne. Si dans ce dernier cas il n'est pas possible de choisir avec certitude une traduction, on ne sera pas surpris de trouver des Isiaques parmi les acteurs car le milieu de spectacle comptait nombre d'Égyptiens et d'Alexandrins. Nous avons rappelé que peu de temps avant l'assassinat de Caligula un spectacle monté par des acteurs égyptiens se préparait à Rome. ³⁾ Suétone relate que César et Auguste donnèrent à Rome des représentations jouées par des comédiens parlant toutes les langues. ⁴⁾ Le monde de la musique abritait aussi des Égyptiens. Ainsi Properce ⁵⁾ avait engagé un flûtiste égyptien pour agrémenter une nuit de plaisirs, et Eucerus, un esclave au service d'Octavie, était aussi un flûtiste né sur les bords du Nil. ⁶⁾ Le danseur alexandrin Bathylle fut affranchi par Mécène, lequel se passionnait pour cet artiste. ⁷⁾

L'autre profession attestée parmi les Isiaques est celle de commerçant au sens large. A Ostie, en 251, une statue est élevée à D. Fabius Florus Veranus, ⁸⁾ un important magistrat municipal, prêtre d'Isis, *Anubiacus*, et armateur des cinq corps de bateliers d'Ostie (*navicularius corporum lenunculariorum Ostiensis*). Le néocore de Sérapis à Porto, en 201, C. Valerius Serenus, ⁹⁾ porte le titre de ἐπιμελητής παντὸς τοῦ Ἀλεξανδρείνου στόλου. Ce *curator* de la *classis annonaria Alexandrina*, probablement un personnage important, a laissé plusieurs inscriptions à son nom et faisait sans doute partie de la classe équestre. ¹⁰⁾ A Aternum, port situé sur l'embouchure de l'Aternus, on

1) N° 184 = *Pompei*, 28; il est dit *secundarum*. Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 48.

2) N° 188 = *Roma*, 43.

3) Suétone, *Caligula*, 57, 10. Cfr *supra*, p. 75.

4) Suétone, *Caesar*, 39, 1; *Aug.*, 43, 2.

5) Properce, IV, 8, 39.

6) Tacite, *Ann.*, XIV, 60, 2-3; 61, 10.

7) Tacite, *Ann.*, I, 54; Sénèque, *Controv.*, X, Praef. 8; Athénée, I, 20 d. Athénée, IV, 176c rapporte que les Alexandrins étaient très connaisseurs en ce qui concerne les flûtes.

8) N° 107 = *Ostia*, 5.

9) N° 277 = *Portus*, 8 à 11.

10) Sur le titre de *curator*, cfr commentaire à *Portus*, 8.

retrouve une et peut-être deux personnes liées au monde du commerce maritime. La première est un *nauclerus*, L. Cassius Hermodorus,¹⁾ mort à Aternum et membre d'un collège de Sérapis à Salona en Dalmatie. L'autre personnage,²⁾ affilié à un collège d'Isis, exerçait sans doute une profession analogue car la partie inférieure de l'inscription est ornée d'un bateau. Enfin à Aquilée, Ti. Veturius Fuscus³⁾ grâce à son commerce de vêtements s'est assuré une situation financière confortable qui lui a permis d'entrer dans le collège des sévirs de l'endroit.

A part les quatre ou cinq commerçants que nous venons de signaler, notre documentation ne fait pas directement allusion à d'autres individus vivant d'activités mercantiles. D'ailleurs, de manière générale, le commerce constitue le secteur le plus mal connu de l'économie impériale par suite du non-interventionnisme de l'État.⁴⁾ On pourrait donc à première vue estimer que le rôle des négociants, dans la pénétration et la diffusion des cultes isiaques en Italie, fut de peu d'importance, malgré l'opinion contraire généralement reçue mais rarement bien étayée.⁵⁾

En fait, il n'en est rien comme le démontrent les indices suivants. D'abord, si la majorité des fidèles ne spécifient pas leur profession, cela ne signifie point qu'ils ne pratiquaient pas un métier, et plus d'un dédicant, silencieux sur ses occupations, a dû vivre du commerce.⁶⁾ Nous avons déjà souligné⁷⁾ que parmi les nombreux étrangers installés en Italie beaucoup y étaient venus guidés par des raisons économiques, ce que prouve leur implantation particulière dans les centres commerciaux. De même, une partie des sectateurs isiaques se recrute dans des classes qui s'adonnent à la vie des affaires:

1) N° 70 = *Aternum*, 1.

2) N° 36 = *Aternum*, 2.

3) N° 285 = *Aquileia*, 20.

4) Petit, *op. cit.*, p. 299. Sur les commerçants, voir la thèse de J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris, 1966.

5) Cfr *supra*, p. 2 sq.

6) Cfr par exemple *Roma*, 103 i où un personnage, sans doute un marchand de vin, promet à Isis des setiers de vin, c'est-à-dire probablement le bénéfice que lui rapportera leur vente; cfr R. P. Darsy, *Recherches arch. à Sainte Sabine*, p. 43-44.

7) Cfr *supra*, p. 48-49, 74.

les sévirs, et, dans une moindre mesure, les magistrats municipaux se sont enrichis dans le négoce. Les affranchis, dévots zélés des dieux égyptiens, ont été marqués par une véritable vocation mercantile qui les a poussés à tous les échelons de la société au point d'en faire un des facteurs importants de l'activité économique de l'empire romain.¹⁾

En général, les divinités alexandrines sont adorées dans les sites urbains et, surtout dans des ports comme Aquilée, Pouzzoles, Pompéi, Ostie-Portus, dans une ville internationale comme Rome ou au croisement des réseaux routiers comme à Bénévent.²⁾ Quand nous examinerons plus loin la diffusion géographique des cultes égyptiens, nous constaterons qu'ils ont suivi les voies commerciales traversant l'Italie et qu'ils ont donc été véhiculés, du moins partiellement, par les négociants.³⁾ Que la religion isiaque soit liée à la présence de marchands est aussi confirmé par le fait que toutes les inscriptions relatives aux dieux alexandrins découvertes à Ostie et à Portus datent du II^e et du III^e siècle,⁴⁾ c'est-à-dire après l'aménagement du port par Trajan qui permit à Ostie de supplanter Pouzzoles en recevant les navires égyptiens. Les milieux maritimes ont d'ailleurs été particulièrement accueillants envers Isis et Sérapis comme l'indiquent les épithètes de *Pharia* et de *Pelagia* appliquées à Isis.⁵⁾ Enfin, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur,⁶⁾ c'est d'abord grâce aux marchands italiens trafiquant à Délos que les dieux nilotiques mettront le pied sur le sol italien, en Campanie, dès le II^e siècle avant J.-C. La documentation exceptionnelle offerte

1) Gagé, *op. cit.*, p. 142; Petit, *op. cit.*, p. 286.

2) Sur le caractère des sites isiaques, cfr *infra*, p. 343 sq.

3) Sur les itinéraires empruntés par les cultes isiaques en Italie, cfr *infra*, p. 352 sq.

4) Cfr M. Floriani Squarciapino, *I culti*, p. 30; R. Meiggs, *Roman Ostia*, Oxford, 1960, p. 354.

5) Sur le caractère maritime d'Isis et de Sérapis, cfr *infra*, p. 180-181, 186, 325. Une dédicace (*CIL*, III, 3 = *ILS*, 4395 = M. Guarducci, *Inscr. Cret.*, II, XX, 7 = *Syll.*, 171) à Jupiter Sol Optimus Maximus Sérapis a été érigée à Phoenix, en Crète, entre 102 et 114, par un affranchi de Trajan qui était *tabellarius* (messager) sur un navire alexandrin baptisé *Isopharia*. Le bateau faisait sans doute relâche en Crète avant d'atteindre l'Italie. Les navires alexandrins, en effet, passaient par la Crète pour se rendre en Italie: cfr L. Casson, *The Isis and her Voyage* dans *T.P.A.A.*, 81 (1950), p. 43-56.

6) Cfr *infra*, p. 268 sq.

par Pompéi nous permet de vérifier la vogue des cultes alexandrins dans le monde du commerce. Le riche marchand Cornelius Tages,¹⁾ qui a peut-être fait fortune à Alexandrie, avait décoré le *podium* de son *triclinium* de peintures nilotiques représentant l'Égypte au moment de l'inondation du Nil et d'un tableau d'Isis-Fortuna. On a aussi retrouvé deux petites figurines d'Isis sur les murs de la chambre N.O. du *prothyron*. Le jardin présentait un Euripe comme dans la casa di Loreio. Le propriétaire de la casa dei Dioscuri, sans doute P. Nigidius Vaccula, vraisemblablement un marchand millionnaire ayant fréquenté tous les ports étrangers (comme le laisse entendre dans sa demeure le tableau des Dioscures protecteurs des voyageurs en mer) adorait aussi Isis, comme le montre le beau temple érigé au fond de son jardin en l'honneur de la déesse.²⁾ Le chef des boulangers, Proculus, Isiaque fervent, avait réservé une place à Isis dans son magnifique laraire aménagé à droite de son four.³⁾ Les petits boutiquiers embrassaient aussi avec enthousiasme le culte de la déesse égyptienne ainsi que l'attestent les peintures et les statuettes des laraires.⁴⁾ Si nous avons remarqué plus haut que la présence d'un *sacellum* réservé à Isis dans le *Gymnasium* de la jeunesse aristocratique témoignait du grand nombre d'adeptes recrutés dans cette classe, on peut faire la même constatation à propos de l'édifice d'Eumachie. Cet édifice,⁵⁾ siège central des *fulloes*, qui formaient la corporation la plus puissante de la vie économico-sociale de Pompéi, n'accueille, en dehors du culte de l'Empereur, aucune divinité, si ce n'est Isis; la déesse y est en effet peinte sur un mur. Cette exception trahit le grand degré d'expansion connu par Isis dans ces milieux de blanchisseurs et de teinturiers. Peut-être faut-il songer avec Tran Tam Tinh ⁶⁾ à «une corporation professionnelle ou quasi-professionnelle des isiaques». A Rome, de la même façon, le *corpus* des *argentarii* était lié au collège religieux des *pausarii*, fidèles portant les images des dieux en procession à travers la ville et les déposant au cours de stations dans des petites

1) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 50 et n° 3-4, p. 123-124.

2) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 50-51 et n° 76, p. 155.

3) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 51 et n° 58, p. 148 et pl. XIV, 1.

4) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 53-54.

5) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 55 et n° 23, p. 132.

6) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 55.

chapelles construites à cet effet le long du parcours. L'inscription nous apprend précisément que le *corpus pausariorum et argentariorum* a offert un reposoir (*mansio*) à Isis et Osiris.¹⁾

Les dieux nilotiques ont encore probablement séduit le monde des artisans comme le laissent supposer les lampes ornées d'Isis et de Sérapis, et des tuiles portant l'empreinte d'un sistre.²⁾

Nous voudrions à présent examiner la nature des dons consacrés aux dieux égyptiens de manière à préciser la situation financière des sectateurs isiaques.

Le plus souvent les dévots se contentent d'ériger une dédicace gravée sur un autel, un cippe ou une colonne; ce support étant parfois décoré d'un relief.³⁾ Quelques inscriptions sont ornées de plantes de pieds nus traduisant la visite du fidèle au temple ou de semelles symbolisant les pieds de la divinité.⁴⁾ L'ensemble de ces documents constitue les trois quarts des offrandes faites aux dieux égyptiens.⁵⁾

1) Cfr inscription *Roma*, 9. Vu le terme *argentariorum*, on a pensé à corriger la lecture *pausariorum* en *aurariorum* (cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 88). En réalité, les *pausarii* sont bien attestés par une inscription d'Arles (cfr *CIL*, XII, 734 = *Syll.* 727).

2) Pour les lampes, cfr p. ex. *Ostia*, 106 à 115 et *Roma*, 123. Pour les tuiles, cfr *Roma*, 442c.

3) Autels simples: cfr *Iustinopolis*, 1; *Tergeste*, 1; *Aquileia*, 8, 18, 19; *Brixia*, 2; *Verona*, 5; *Portus*, 9, 11; *Roma*, 1, 7.

Autels décorés: *Pola*, 1; *Cereatae Marianae*, 2; *Nomentum*, 1; *Roma*, 5, 6, 8, 25, 47.

Cippe simples: *Verona*, 9, 10; *Bononia*, 1, 2; *Ostia*, 15; *Portus*, 13.

Cippe décoré: *Corfinium*, 1.

Colonnes: *Suessa Aurunca*, 1; *Tusculum*, 1; *Portus*, 7; *Roma*, 68, 85.

Colonne ornée: *Patauium*, 2.

Parfois, il s'agit de véritables bas-reliefs, cfr *Vettona*, 1; *Roma*, 101, 102.

4) Pieds de fidèles: *Industria*, 2; *Ostia*, 12, 24; *Roma*, 50, 64.

Empreintes de la divinité: *Lavinium*, 1; *Roma*, 11; *Catana*, 1.

Une abondante bibliographie a été consacrée à ce sujet: M. Guarducci, *Le impronte del «Quo Vadis» e monumenti affini figurati ed epigrafici* dans *Rend. Pont. Accad. Arch.*, 19 (1942-43), p. 305-344; G. Manganaro dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 182-190; L. Castiglione, *Hérodote*, II, 91 dans *Mélanges Michalowski*, 1966, p. 42 sq.; Id., *Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte* dans *Acta Orientalia Hungarica*, 20 (1967), p. 239-252; Id., *Inverted Footprints. A Contribution to the Ancient Popular Religion* dans *Acta Ethnographica Acad. Scient. Hungaricae*, 17 (1968), p. 121-137; Id., *Inverted Footprints Again* dans *A. A. Hung.*, 16 (1968), p. 187-189.

5) Sur le total des inscriptions, il y en a environ 200 qui sont adressées à la divinité; les autres comportent des indications religieuses, mais le document est de caractère funéraire, honorifique, etc.

A côté de cette majorité de témoignages de foi n'exigeant que des revenus moyens, on relève des gestes pieux nécessitant une contribution financière nettement plus élevée. C'est d'abord le cas des généreux donateurs qui ont entrepris à leurs frais des travaux d'architecture pour abriter dignement les divinités alexandrines. Certains empereurs eux-mêmes n'ont pas hésité à donner l'exemple. L'Iséum du champ de Mars fut construit par Caligula, puis relevé par Domitien après l'incendie de 80.¹⁾ Plus tard, Caracalla offrit à Sérapis une demeure imposante sur le Quirinal ²⁾ et son successeur Sévère-Alexandre prit soin de pourvoir les différents temples alexandrins de Rome.³⁾ Sous le Bas-Empire, Gratien restaura en 376 l'*aedes* et le portique réservés à Ostie à Isis.⁴⁾ De riches particuliers n'ont pas voulu se montrer moins attentionnés. Dans la capitale, un certain ... Datus, durant sa questure, dédie en son nom, et en celui de son collègue, un temple embelli pour Isis.⁵⁾ En 299, quatre fidèles, peut-être des Égyptiens, élèvent un *naos* à Sérapis.⁶⁾ Les initiatives privées en matière de construction sont plus fréquentes en dehors de Rome. Le patron de la colonie de Bénévent offre un *canopus* ⁷⁾ au collège des *Martenses* composé d'anciens soldats honorant le dieu Verzobius ramené par eux de Dacie. Ce canope était vraisemblablement une chapelle pour le Sérapis de Canope ou pour Osiris-Canopus. Par ailleurs, sur ce même site, la *cella* de Sérapis et d'Isis est restaurée dans le cours du II^e siècle.⁸⁾ A Pompéi, le temple d'Isis détruit par le tremblement de terre de 62 est relevé par N. Popidius Celsinus, fils d'une famille aristocratique en vue.⁹⁾ Dans le Latium, à Ostie, Caltilius P... érige de ses

1) Cfr notre *Inventaire, Roma, Regio IX*, A.

2) Cfr n° 42 et notre *Inventaire, Roma, Regio VI*, A.

3) Lampride, *Alex. Sev.*, 26. Cfr F. Dunand, *Les deliaca de l'Histoire Auguste* dans *B.F.S.*, 47 (1968), p. 151-155.

4) N° 132 = *Portus*, 16. Cfr A. Chastagnol, *La restauration du temple d'Isis au Portus Romae sous le règne de Gratien* dans *Hommages à M. Renard*, II, 1969, p. 135-144; *infra*, p. 450-451.

5) N° 91 = *Roma*, 10.

6) N° 96, 150, 308, 309. Voir l'inscription *Roma*, 81.

7) N° 297. Sur le Canope, cfr l'inscription *Beneuentum*, 1 et *infra*, p. 243.

8) *Beneuentum*, 2.

9) N° 215 = *Pompei*, 30. Cfr *supra*, p. 81 et 83.

propres deniers, en 127 après J.-C., un Sérapéum.¹⁾ A Préneste, C. Valerius Hermaiscus, en 157 après J.-C., bâtit pour Sérapis et les dieux *σὺνναοι* un sanctuaire et une salle de réunion (*schola*)²⁾. Dans la Cisalpine, G. Menatius G. f. Seuerus restaure un *fanum* que se partagent Isis et la Mater Deum et y ajoute un *pronaos*;³⁾ un centurion de la cinquième cohorte prétorienne voue une *aedes* à Isis à Aquanigra⁴⁾ et M. Qurtius agit de même à Angera.⁵⁾ A Reggio di Calabria, un épistyle est gravé au nom des donateurs, un affranchi, *seuir Augustalis*, et une femme, membre d'un collège isiaque.⁶⁾ En Sardaigne, deux ingénus font preuve de la même générosité à Castel Sardo,⁷⁾ tandis qu'à Sulci un *magister Larum Augustorum* restaure le temple d'Isis et de Sérapis.⁸⁾ D'autres fidèles ont aménagé et complété des sanctuaires existants. A Rome, un *procurator*, affranchi impérial, équipe un temple de portes, d'un autel et d'une statue d'Anubis.⁹⁾ A Terracine, l'*Augustalis* L. Terentius Stephanus aménage pour Isis Restitutrix une avenue (*dromus*) bordée d'autels qui conduisait probablement, suivant l'habitude de l'architecture sacrée égyptienne, à un sanctuaire d'Isis.¹⁰⁾ Les *cultores* de Sérapis à Porto dédient à Isis et à la Mater Magna une *schola* sans doute destinée aux réunions du collège isiaque.¹¹⁾ Dans ce même port, le prêtre d'Isis Camurenus Verus¹²⁾ restaure avec les Isiaques de l'endroit un *megarum*, local souterrain servant à l'incubation, qu'agrandirent dans la suite Aurelia Seuera et Caluentina Seuerina.¹³⁾ Dans le Picenum, le temple d'Isis d'Asculum est entouré d'un péri-

1) N° 62 = Ostia, 18.

2) N° 272 = Praeneste, 2.

3) N° 169 = Malcesine, 1.

4) N° 68 = Aquanigra, 1.

5) N° 225 = Angera, 1.

6) N° 106 et 108 = Rhegium Iulium, 1.

7) N° 124 et 125 = Castel Sardo, 1.

8) N° 217 = Sulci, 1.

9) N° 179 = Roma, 59.

10) N° 255 = Tarracina, 2.

11) Portus, 4.

12) N° 64 = Portus, 1. Sur le *megarum*, cfr M. S. Salem, *The Problem of the Megarum in the Worship of Isis* dans *Bull. of the Fac. of Arts of the Univ. of Egypt*, IV, 1 (1936), p. 39-54.

13) N° 41 et 63 = Portus, 2.

bole (*circuitus*) exécuté aux frais d'une affranchie.¹⁾ A Pouzzoles, Sextius Pompeius Primitius, associant à son geste pieux son fils M. Virofurcius, embellit la colonnade et l'entrée (*introitus*) de la demeure de Sérapis.²⁾

A côté de ces sanctuaires plus ou moins spacieux, les dieux égyptiens possédaient une série de reposoirs jalonnant l'itinéraire de leurs processions; c'est une telle *mansio*, que le *corpus pausariorum et argentariorum* de Rome dresse à Isis et Osiris pour le salut de la maison impériale.³⁾

Une fois construits, ces sanctuaires ont été ornés et meublés grâce à la générosité d'autres fidèles. Examinons d'abord les œuvres pieuses accomplies par les Isiaques de la capitale. Une statue en marbre d'Isis, accompagnée d'Harpocrate, porte sur sa base le nom du donateur, Q. Marius Maro.⁴⁾ Un affranchi impérial offre à Sérapis et Isis deux statuettes ainsi qu'un petit autel et une base.⁵⁾ A. Rauus Hilarus,⁶⁾ prêtre d'Isis, fait don d'une petite statue qualifiée de *memphiticum*, — c'est-à-dire en marbre de Memphis ou figurant Isis telle qu'elle était honorée à Memphis —, et d'une petite colonne servant probablement de support à la figurine. Un autre dévot relate, semble-t-il, l'érection d'une statue d'Apollon-Harpocrate et le présent d'effigies divines (*simulacra deorum*).⁷⁾ Soucieux du salut de Caracalla, un hiérodote dédie à Zeus Hélios Megas Sérapis une statue dont seule subsiste la base.⁸⁾ Un certain Vibius, ἱερεὺς, obéit à l'ordre de Sérapis en lui consacrant un sphinx.⁹⁾ Enfin les temples de Rome s'enrichissent encore d'un protome en argent de Sérapis,¹⁰⁾ et d'une statue de Sérapis de Canope.¹¹⁾ Les fidèles de Porto et d'Ostie se sont montrés aussi généreux que leurs coréligionnaires romains.

A Porto, deux inscriptions grecques commémorent la dédicace de

1) N° 265 = *Asculum*, 1.

2) N° 209 et 291 = *Puteoli*, 2.

3) *Roma*, 9. Cfr *supra*, p. 105-106.

4) N° 167 = *Roma*, 60.

5) N° 203 = *Roma*, 27.

6) N° 227 = *Roma*, 68.

7) N° 128 = *Roma*, 4.

8) N° 1 = *Roma*, 79.

9) N° 287 = *Roma*, 84.

10) N° 269 et 270 = *Roma*, 63.

11) N° 244 = *Roma*, 85.

deux statues d'Isis dite ἡ ἐν Μενουθί et d'un ξόανον de Sérapis.¹⁾ Les offrandes émanent probablement de deux Égyptiens désireux de rendre un culte à une Isis typologiquement semblable à celle qu'ils avaient adorée dans leur patrie.²⁾ Le néocore C. Valerius Serenus,³⁾ *curator* de la flotte frumentaire d'Alexandrie, voue une statue d'Adrastia, forme de Némésis, pour le salut de Septime-Sévère, de son fils Caracalla et de son épouse Iulia Domna. Dans le site voisin d'Ostie, Caltilia Diodora⁴⁾ honore Isis Bubastis d'une statuette en argent de Vénus et de deux couronnes, tandis que le scribe P. Cornelius P. f. Victorinus,⁵⁾ à la fois sectateur d'Isis et d'Anubis, rend hommage à la déesse en lui consacrant une figurine de Mars à cheval. Deux autres dévots prennent soin, semble-t-il, de mettre en valeur des statues existantes.⁶⁾ Toujours dans le Latium, une femme de Terracine, gratifie Isis d'une représentation de *Fortuna* et d'un collier d'argent⁷⁾; à Préneste, un homme⁸⁾ élève une statue d'Isitychê dans le temple de *Fortuna Primigenia*, et à Tibur, c'est une Diane qui est offerte à Albula-Isis.⁹⁾ Pour le reste de l'Italie, les documents sont moins abondants. A Fiésole, deux vétérans puisent dans leurs économies pour dresser une statue à Isis et une autre à Osiris.¹⁰⁾ En Vénétie, deux Harpocrate sont dédiés à Isis, l'un à Vérone,¹¹⁾ l'autre à Padoue.¹²⁾ A Pace, dans le Samnium, un esclave¹³⁾ fait exécuter une statue d'Isis et un édicule qu'il désire placer dans la salle de réunion des décurions. A Pompéi, la statuette d'Osiris-Bacchus retrouvée dans une niche de la *cella* du temple d'Isis est inscrite au nom de N. Popidius Ampliatus¹⁴⁾ et la plinthe

1) *Portus*, 14 et 15. Voir H. Müller, *Isiskult*, p. 97.

2) Cfr L. Moretti dans *Rend. Accad. Lincei*, 19 (1964), p. 200.

3) N° 277 = *Portus*, 8.

4) N° 61 = *Ostia*, 2.

5) N° 84 = *Ostia*, 10.

6) *Ostia*, 11 et *Ostia*, 19, où est cité le n° 243.

7) N° 116 = *Tarracina*, 1.

8) N° 232 = *Praeneste*, 1.

9) N° 86 = *Tibur*, 2.

10) N° 129 et 130 = *Faesulae*, 2 et 3.

11) N° 290 = *Verona*, 8.

12) N° 93 = *Patauium*, 1.

13) N° 24 = *Pace*, 1.

14) N° 214 = *Pompei*, 31

de la statue en marbre d'Isis de facture hiératique, à celui de L. Caecilius Phoebus.¹⁾ Enfin en Sardaigne, une tête de divinité égyptienne coiffée du pschent a sans doute été destinée à orner un sanctuaire.²⁾

A travers ce recensement, on a pu constater que les largesses n'étaient pas l'apanage d'une catégorie de personnes, mais qu'un même élan animait humbles et nobles. On soulignera la participation élevée du personnel sacerdotal,³⁾ dont le zèle est bien compréhensible. Si les membres de l'aristocratie municipale ont fourni leur part dans la dotation des temples égyptiens, les magistrats romains n'ont rien fait de semblable; faut-il les accuser de tiédeur ou incriminer le hasard? Il est évident que notre documentation épigraphique ne nous fournit qu'un pâle reflet de la générosité des Isiaques, mais les témoignages archéologiques ne peuvent malheureusement rien nous apprendre sur les donateurs. L'inventaire du temple d'Isis et du sanctuaire de Bubastis au Nemus Dianae⁴⁾ nous énumère aussi une quantité impressionnante de dons variés mais sans préciser leurs auteurs; statues, vêtements et bijoux y côtoient les instruments cultuels.

Enfin Tibulle⁵⁾ et Juvénal⁶⁾ nous signalent que les temples regorgent de tableaux illustrant les guérisons obtenues et les naufrages évités grâce à l'intervention de la déesse salvatrice. Tous ces témoins ont malheureusement péri victimes du temps dont Isis n'a pu les protéger.

En conclusion, un quart des fidèles a voulu offrir plus qu'un témoignage épigraphique de foi ou de reconnaissance; ces fidèles appartiennent à différentes couches de la population. La valeur réelle de leurs dons est difficile à établir. Il est cependant probable qu'un temple provincial n'était souvent guère plus grand qu'une chapelle et que beaucoup de statues étaient en fait des statuettes. Face à ces offrandes, plus ou moins coûteuses suivant les cas, on trouve une

1) N° 57 = *Pompei*, 33.

2) N° 292 = *Carales*, 1.

3) N° 155 (à Vérone); 64, 69 (à Porto); 1, 96, 98, 244, 277, 287 (à Rome); Total: 9.

4) *Nemus Dianae*, 1.

5) Tibulle, I, 3, 27-28.

6) Juvénal, XII, 26-28.

grosse majorité de simples dédicaces et, à un niveau inférieur, une abondante production de statuettes anépigraphes de petite taille, exécutées en série, qui constituaient l'ex-voto du pauvre.¹⁾ Une fois encore, on constate que la religion isiaque avait pénétré toutes les couches sociales, mais principalement les classes populaires.

1) Cfr *supra*, p. 91 et les nombreuses statuettes de bronze.

CHAPITRE IV

LES PRÊTRES

Comme dans toute religion, les dieux égyptiens en Italie possédaient leurs ministres. L'étude de ce clergé isiaque d'Italie est utile car elle nous permettra d'établir si son organisation était calquée sur celle du sacerdoce égyptien. Dans notre analyse, nous ne retiendrons que les charges sacerdotales attestées en Italie, soit par la documentation épigraphique et littéraire, soit par les témoignages archéologiques, de manière à ne pas imputer à la hiérarchie italienne des titres qu'elle n'a peut-être jamais connus. En effet, si nous n'écartons pas des ministères seulement signalés en Égypte, il est alors nécessaire d'admettre à priori que le clergé italien était le reflet exact de celui qui fonctionnait sur les bords du Nil, or c'est précisément ce qu'il nous faut déterminer. Cette ligne de conduite ne nous empêchera évidemment pas d'éclairer un sacerdoce pratiqué sur le sol italien grâce à des informations en provenance du reste du monde isiaque.

On prendra également soin de distinguer les titres apparaissant dans des inscriptions grecques et ceux des inscriptions latines. Les premiers sont le fait de fidèles gréco-orientaux, les seconds émanent de milieux latins.¹⁾

Le personnel attaché au temple isiaque se divise en deux grandes catégories : la première se compose de prêtres responsables du culte, la deuxième regroupe les initiés et les fidèles réunis en collèges. Nous allons dans ce chapitre nous attacher à l'examen des prêtres.

La hiérarchie du corps sacerdotal est difficile à fixer car les inscriptions ne mentionnent souvent qu'un titre à la fois. De plus, en Italie, si les documents archéologiques nous révèlent l'existence de certains sacerdoce précis, les inscriptions le plus souvent se contentent du titre vague de *sacerdos*. Il est dès lors indispensable de faire appel à des sources étrangères à l'Italie pour essayer de déterminer l'ordre dans lequel se suivaient les prêtres. Les inscriptions de Canope et de Rosette signalent les archiprêtres, les prophètes, les

1) Cfr *supra*, p. 68-69.

prêtres ayant accès au saint des saints pour habiller les dieux, les ptérophores, les hiérogrammates et enfin les autres prêtres.¹⁾ Clément d'Alexandrie décrivant une procession, vue à Alexandrie, énumère dans l'ordre ascendant : le chanteur, l'astrologue, l'hiérogrammate, le stoliste et enfin le prophète.²⁾ La liste de Porphyre est faite en sens inverse mais elle est identique à celle de Clément d'Alexandrie qu'elle complète cependant par l'introduction des ministres subalternes. Elle relève les prophètes, les hiérostolistes, les hiérogrammates, les astrologues, le reste des prêtres, puis les pastophores, les néocores et enfin les assistants.³⁾ Quant à Apulée, dans son livre XI des *Métamorphoses*, il fait intervenir à Cenchrées un *summus sacerdos*, un *sacerdos* et un *grammateus*, et, à Larissa, un premier prophète.⁴⁾ Si documents épigraphiques et littéraires ne s'accordent pas sur l'ordre et les titres de cette hiérarchie, la chose s'explique en partie par l'époque différente où se situent ces témoignages. Il ressort néanmoins que ce clergé était présidé par un grand prêtre, appelé *archiereus* dans les documents anciens, et *summus sacerdos* dans les documents récents.⁵⁾ Les données fournies par les inscriptions de Canope et de Rosette, par Clément d'Alexandrie et par Porphyre nous permettent de considérer grands prêtres, prophètes, stolistes, hiérogrammates, astrologues et chanteurs comme des prêtres de rang supérieur face aux ministres d'un ordre secondaire, — comprenant entre autres les pastophores, — que l'on pourrait appeler diacres, et aux assistants chargés de tâches matérielles.⁶⁾

En Italie, bien que des sanctuaires importants, comme ceux de Rome et d'Ostie-Portus, aient dû avoir un grand prêtre à leur tête, nous n'avons conservé aucune trace du titre *summus sacerdos*. Ce silence ne prouve pas l'absence d'un tel pontife car l'on se souviendra

1) Dittenberger, *O.G.I.S.*, I, n° 56, 3-4 et n° 90, 6-7.

2) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 35-37. Sur ce passage, cfr Ph. Derchain, *Un sens curieux de ἱερεμψις* chez Clément d'Alexandrie dans *C.d.É.*, 26 (1951), p. 269-271; A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Le Caire, 1904, p. 109-119.

3) Porphyre, *De abst.*, IV, 8.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 16; 17; 20; 21 (*summus sacerdos*); XI, 12 (*sacerdos*); XI, 17 (*grammateus*); II, 28 (*propheta primarius*).

5) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 91.

6) Cfr W. Otto, *Tempel und Priester im hellenistischen Ägypten*, Leipzig-Berlin, I, 1905, p. 75-80, 94, 112-113.

que chez Apulée le grand prêtre de Cenchrées est tantôt appelé *summus sacerdos* et tantôt simplement *sacerdos*.¹⁾ Résumant cet auteur, Lafaye ²⁾ nous présente le grand prêtre comme «un homme déjà vieux, recommandable entre tous par sa gravité, célèbre même par l'austérité de ses mœurs. C'est lui qui appelle et qui guide les initiés dans la voie du salut; il se fait leur directeur de conscience; excitant et modérant tour à tour avec une pieuse adresse leurs aspirations mystiques, il apporte dans ce rôle délicat la douceur et la bonté d'un père. C'est lui qui répand sur leur tête l'eau sacrée, le jour où il les admet au nombre des Isiaques». Il sert aussi d'intermédiaire entre Isis et Lucius à qui il dicte les désirs de la déesse. Chaque année, lors de la fête du *Navigium Isidis*, il consacre le bateau lancé en mer et récite les prières prononcées à l'occasion de cette grande solennité.

Voyons à présent le prophète. En Égypte, ce ministre venait directement après le grand prêtre; mais dans de petits temples il était parfois placé à la tête du clergé local, bien que ce ne fût pas là sa tâche caractéristique.³⁾ Cet usage serait à l'origine de la confusion qui fait de lui le chef du sacerdoce chez Clément d'Alexandrie et Porphyre, et peut-être chez les Isiaques d'Italie. Le nom de «prophète» fut donné abusivement par les Grecs aux prêtres égyptiens connus sous le nom de «serviteurs du dieu». Dans la suite, le terme fut, semble-t-il, étendu mais il désigne toujours un prêtre de haut rang. Le mot grec ne signifie point que ce prophète était réellement lié à un oracle; toutefois, ce prêtre méritait ce nom comme intermédiaire entre la divinité et le fidèle. D'après Clément d'Alexandrie et Porphyre,⁴⁾ ses fonctions consistaient essentiellement à interpréter les livres sacrés et à s'occuper des revenus du temple. En fait, il

1) *Summus sacerdos*: Apulée, *Metam.*, XI, 16; 17; 20; 21; *sacerdos*: XI, 12; 13; 14.

2) Lafaye, p. 132.

3) Otto, *op. cit.*, p. 80. Sur les prophètes, cfr Lafaye, p. 133; Otto, *op. cit.*, p. 81-82; E. Fascher, *Prophetes, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen, 1927, p. 76-101; F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 116-117; Marie C. van der Kolf, art. *Prophetes* dans *R.E.*, XXIII, 1 (1957), col. 801-802 et 809-811; D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 388-389; E. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae*, II, *Haut et Bas Empire*, Paris, 1969, p. 200; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 60-61.

4) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 37; Porphyre, *De abst.*, IV, 8.

devait surtout jouer un rôle important dans le culte.¹⁾ Ce titre de prophète est porté à Rome par trois personnages. Le premier consacre une dédicace grecque à Antinoüs, qualifié de σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν,²⁾ et le second, Ἑμβης, est honoré par le collègue des Péanistes de Sérapis, dont il est le «père».³⁾ Enfin, la seule mention latine de cette charge se rencontre dans une inscription du IV^e siècle où elle est exercée par un personnage important de rang sénatorial, Ceionius Rufius Volusianus.⁴⁾ Il est difficile de déterminer si ces trois ministres sont des prophètes véritables ou s'ils tiennent lieu de grands prêtres.

Clément d'Alexandrie⁵⁾ précise que, lors des processions, le prophète tenait ostensiblement contre sa poitrine l'hydrie; grâce à cette remarque, il nous est permis de reconnaître des prophètes sur certains monuments d'Italie. Cette hydrie est le vase contenant l'eau sacrée du Nil, émanation d'Osiris.⁶⁾ Apulée la décrit comme une petite urne en or au bec élancé et pourvue d'une anse ornée d'une tête d'uraeus à l'endroit où l'anse rejoint l'orifice.⁷⁾ Déjà à l'époque pharaonique, où la résurrection d'Osiris coïncidait avec le crue, les prêtres rapportaient au temple, en grande pompe, l'eau nouvelle puisée dans un vase d'or.⁸⁾ En fait, le vase à eau sacrée ne présente pas toujours la même forme: si dans certains cas, il correspond plus ou moins à la description d'Apulée, il s'en éloigne à d'autres occasions.⁹⁾ Ainsi, sur la fresque d'Herculanum où l'on voit un ministre porter un vase sacré devant la porte du temple,

1) Otto, *op. cit.*, p. 82.

2) N° 293 = *Roma*, 75.

3) N° 100 = *Roma*, 88.

4) N° 72 = *Roma*, 29.

5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 37, 1.

6) Cfr Plutarque, *De Iside*, 36; 38: le Nil est un écoulement d'Osiris. Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 281-284 et *infra*, p. 204 sq.

7) Apulée, *Metam.*, XI, 11.

8) Bonneau, *op. cit.*, p. 281.

9) Bonneau, *op. cit.*, p. 283-284. On trouve des exemples correspondant à la description d'Apulée sur des fresques de Pompéi (cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 40, p. 139 et pl. VI; n° 41, p. 140; n° 69, p. 153; n° 4bis, p. 197 et 200 = France Le Corsu dans *R.A.*, 1967, II, p. 240, fig. 1, p. 241) et sur une fresque de Stabies, dont il va être question (cfr *Stabiae*, 1). Dans la mosaïque de Préneste, c'est plutôt une hydrie fort allongée (cfr S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin, 1968, pl. 8). Sur les monnaies

l'officiant, de ses deux mains enveloppées dans son manteau,¹⁾ soutient avec vénération contre sa poitrine un vase qui a l'air d'une petite urne dorée sans bec ni anse.²⁾ Le respect témoigné à ce vase est grand car il est, en réalité, une image divine. En effet, cette hydrie à la fin de l'époque ptolémaïque se mua en une divinité indépendante, comme le prouvent une dédicace de Délos adressée au dieu Ὑδρεῖος, qualifié de ἐπηχόος, «qui exauce les prières»,³⁾ et le texte d'Apulée certifiant que ce vase est «l'image vénérable de la divinité suprême»,⁴⁾ laquelle dans le contexte ne peut être qu'O-siris.

Sur le bas-relief du Vatican ⁵⁾ figurant une procession isiaque, le troisième personnage promène, dans la position relevée par Clément d'Alexandrie, l'hydreion qui affecte ici la forme d'une oenochoé. A Pompéi, une de figures de la *Pompa Isidis*, – décorant les trois côtés de Péribole de l'Iséum, – décrite par les compte rendus de fouilles comme «portant dans les mains quelque chose avec vénération, mais il est impossible de distinguer ce que c'est» est probablement aussi un prophète avec le vase sacré.⁶⁾ Un gobelet en argent, retrouvé encore à Pompéi, est orné, semble-t-il, d'un prophète emmenant dans ses bras l'hydreion.⁷⁾ Cette hydrie se retrouve sur une fresque de Stabies ⁸⁾ retraçant les préparatifs

impériales d'Alexandrie, c'est un vase assez court à la panse rebondie et au col parfois allongé (cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 283, n. 6-10; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 31). Sur les fresques de l'*Aula Isiaca* du Palatin, on trouve une situle en or et un vase à long bec avec anse terminée en uraeus; cfr Rizzo, *Le pitture dell'Aula Isiaca di Caligola*, p. 32-34, fig. 32-33. Sur l'hydrie, voir aussi Wittmann, *Isisbuch*, p. 66-69; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 29-38; *Roma*, 411 c.

1) On retrouve ce geste sur la Base du Vatican (cfr *Roma*, 441), sur le relief de Klein-Glienicke (*Roma*, 442 a) et sur les reliefs décorant les bases du Capitole provenant de l'Iséum du Champ de Mars (cfr *Roma*, 352, 363, 368). Le prêtre évite de toucher l'aiguère, objet particulièrement saint, pour épargner au dieu un contact impur: cfr A. Dieterich, *Der Ritus der verhüllten Hände* dans *Kleine Schriften*, 1911, p. 444; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 38-39, n. 5.

2) Cfr *Herculaneum*, 3.

3) Cfr *infra*, p. 307 et Bonneau, *op. cit.*, p. 282.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 11.

5) Cfr *Roma*, 441.

6) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 95 et n° 37, p. 138.

7) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 138, p. 173.

8) Cfr *Stabiae*, 1.

d'une procession isiaque. Deux prêtresses tiennent à deux mains un plateau sur lequel est posé un vase à très long bec et à l'anse terminée en uraeus. Vers elles se dirigent trois fidèles ¹⁾ brandissant un goupillon et trois situles, qu'ils viennent sans doute remplir auprès des prêtresses. Toutes ces scènes illustrent l'importance et le respect entourant l'eau sacrée ²⁾, puisée en principe au Nil. ³⁾ L'eau a donc gardé dans le rituel italien la place prépondérante qu'elle occupait dans les cérémonies religieuses pharaoniques. ⁴⁾

Après les prophètes, viennent les stolistes chargés de procéder chaque jour à l'habillement des statues divines et de conserver dans des salles réservées à cet usage leurs parures et bijoux. ⁵⁾ Les textes hiéroglyphiques ne réservent pas de désignation spéciale à ces prêtres car, à l'origine, leur rôle devait être exécuté par un des «serviteurs du dieu». Plus tard, on attribua à ces desservants un titre qui leur fut propre. Dans la description de Clément d'Alexandrie ⁶⁾ et d'Apulée, ⁷⁾ le stoliste porte la coudée de la Justice et le

1) Il ne peut s'agir de prêtres ou même d'initiés car ils portent la barbe, contrairement aux prescriptions imposées aux dignitaires isiaques.

2) Cfr ce que nous avons dit (*supra*, p. 83-84, 105) au sujet des Euripes et des amphores de Pompéi. Le fait que la situle destinée aux libations soit devenue un attribut caractéristique des cultes isiaques est également significatif. Les formules funéraires (*Roma*, 55, 93, 94, 105 et *Hipponium*, 1), où l'on souhaite qu'Osiris procure l'eau rafraîchissante aux morts, connurent un succès parallèle au développement du mythe osirien et de l'identité de cette eau et d'Osiris (cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 279). Sur les réservoirs d'eau aménagés dans les temples, cfr *infra*, p. 240, n. 2 et P. F. Tschudin, *Isis in Rom*, Aarau, 1962, p. 30 sq.

3) Cfr Juvénal, VI, 526-527; Servius ad *Aen.*, IV, 512. Cfr *infra*, p. 281.

4) Cfr Blackmann dans *Recueil de Travaux*, 39 (1912), p. 44-78; Bonneau, *op. cit.*, p. 276-278; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 101. Sur l'eau sacrée du Nil, cfr aussi J. Lindsay, *Men and Gods on the Roman Nile*, Londres, 1968, p. 264-278.

5) Sur les stolistes, cfr: Lafaye, p. 134-137; Otto, *op. cit.*, p. 83-86; E. Kiessling, art. *στολιστής* dans *R.E.*, IV, A, 1 (1931), col. 62; Derchain, *op. cit.*, p. 271, n. 1; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, art. *Stolist.*, p. 753; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 61; Bonneau, *op. cit.*, p. 387-388; J. Dunand, *Sur une inscription isiaque de Mégalépolis* dans *Z.P.E.*, 1 (1967), p. 221-224 (l'auteur signale les stolistes attestés hors d'Égypte); Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 62-63.

6) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 36, 2: *πῆχυς τῆς δικαιοσύνης et σπονδεῖον*.

7) Apulée, *Metam.*, XI, 10: «*Quartus aequitatis ostendenbat indicium*

vase à libations utilisé dans les nombreuses purifications imposées par le rituel. Ce titre n'est pas mentionné en Italie mais il est certain que la fonction y existait. En effet, les rites d'habillement y étaient pratiqués comme le prouve l'inventaire de bijoux et de parures conservés à Nemi dans les sanctuaires d'Isis et de Bubastis.¹⁾ On a de plus retrouvé dans l'Iséum de Pompéi une grande main à paume ouverte, laquelle est très probablement l'emblème décrit par Apulée et tenu par le stoliste.²⁾

Ensuite prend place l'hiérogrammate,³⁾ nommé par Apulée *grammateus*.⁴⁾ L'hiérogrammate joue un rôle correspondant à celui des « scribes de la Maison de Vie » et des « savants égyptiens ». ⁵⁾ Une catégorie parallèle est constituée par « les prêtres-lecteurs », scribes du livre divin, que les Grecs baptisaient ptérophores en raison des deux grandes plumes ornant leur coiffure.⁶⁾ Vu la connexion des titres et des fonctions, les anciens confondirent hiérogrammates et ptérophores,⁷⁾ ces derniers étant probablement d'un rang supérieur aux hiérogrammates.⁸⁾ Clément d'Alexandrie décrit l'hiérogrammate comme étant coiffé de plumes et ayant en mains un livre et la palette des scribes. Suivant le même auteur, « ce personnage doit connaître les écrits qu'on appelle hiéroglyphiques, concernant la cosmographie et la géographie, l'ordonnance du soleil, de la lune et des cinq planètes, la topographie de l'Égypte et la description du Nil, les prescriptions

deformatam manum sinistram porrecta palmula ... idem gerebat et aureum uasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 52-54.

1) Cfr *Nemus Dianae*, 1.

2) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 99. Voir aussi *Roma*, 442 a.

3) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 36, 1. Sur les hiérogrammates, cfr: Lafaye, p. 137; Otto, *op. cit.*, p. 87-89; J. Posener dans *Rev. de Philol.*, 25 (1951), p. 161-168; Cumont, *L'Égypte des astrologues*, p. 121-122; H. Bonnet, *op. cit.*, art. *Hierogrammat*, p. 300-301; Bonneau, *op. cit.*, p. 385-387; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 92; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 63.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 17.

5) Sauneron, *op. cit.*, p. 61; Bonnet, *op. cit.*, p. 300.

6) Cfr Sauneron, *op. cit.*, p. 62; Bonnet, *op. cit.*, p. 300-301. Sur la présence de ces plumes, cfr Diodore (I, 87, 7) qui rapporte qu'un épervier amena aux prêtres de Thèbes un recueil des préceptes du culte et que dès lors les docteurs ou scribes chargés de lire ou d'interpréter ce rituel portèrent deux plumes d'épervier sur la tête.

7) Cfr Derchain dans *C. d. É.*, 26 (1951), p. 270, n. 3.

8) Bonnet, *op. cit.*, p. 300.

relatives aux objets sacrés, aux lieux qui leur sont consacrés, les mesures et les ustensiles dont on se sert dans le rituel». ¹⁾ Dans le récit d'Apulée, c'est le *grammateus* qui convoque les fidèles en assemblée et qui récite les prières debout sur l'estrade. Il ne semble pas que ces prêtres aient été directement liés à la célébration du culte, ²⁾ mais on les regardait comme les représentants par excellence de la science profane, c'est-à-dire d'une philosophie ésotérique. ³⁾ Les textes épigraphiques mentionnent un seul hiérogrammate en Italie, à Aquilée, ⁴⁾ mais il s'agit d'un Égyptien comme le spécifie le texte. Si ce titre n'apparaît pas dans les inscriptions, on trouve deux représentations de ce prêtre. ⁵⁾ Sur le bas-relief du Vatican déjà cité, ⁶⁾ le deuxième personnage est un scribe sacré, qui marche pieds nus, la tête rasée entourée d'un diadème où sont plantées deux plumes de faucon, et déroulant devant lui un *uolumen* qu'il est occupé à lire. Dans la *Pompa Isidis* du Péribole de l'Iséum de Pompéi, ⁷⁾ on reconnaît encore un hiérogrammate coiffé de deux plumes; il se tient devant une haute base surmontée d'un chat ⁸⁾ et semble lire à haute voix le *uolumen* à demi enroulé qu'il brandit devant lui.

Dans la procession décrite par Clément d'Alexandrie, l'hiérogrammate est précédé de l'«horoscope» portant ses insignes, l'horloge

1) Traduction de Derchain, *op. cit.*, p. 270-271.

2) Cfr cependant S. Morenz, *La religion égyptienne* (trad. de L. Jospin), Paris, 1962, p. 288-289, où cet auteur montre que la lecture peut apparaître comme un élément de la célébration du rite.

3) Cumont, *L'Égypte des astrologues*, p. 122.

4) *Aquiliea*, 18 (où nous donnons la bibliographie). Il s'agit du mage égyptien Arnouphis; sur ce personnage, cfr *infra*, p. 429 sq.

5) Sur ces représentations, cfr Th. Birt *Die Buchrolle in der Kunst. Archäolog. — antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen*, Leipzig, 1907, p. 144-146.

6) Cfr *supra*, p. 117, n. 5, et Birt, *op. cit.*, p. 144 et fig. 81.

7) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 30, p. 136 et pl. V, 2; Birt, *op. cit.*, p. 145 et fig. 82.

8) Pour H. Boussac dans *C.R.A.I.*, 1914, p. 504, la tête du chat est surmontée d'un emblème qui est la déformation du signe hiéroglyphique (M 15), représentant un buisson de papyrus avec deux jeunes ombelles retombantes. F. Dunand dans *B.F.S.*, 41 (1963), p. 348 y voit une couronne, et Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 136 une fleur de lotus. Il est difficile de se prononcer, mais c'est certainement un élément végétal assez stylisé.

et la palme astronomique.¹⁾ Ce prêtre doit connaître les quatre livres astrologiques d'Hermès. En réalité, dans l'Égypte pharaonique, l'horoscope fixait les jours fastes et néfastes en fonction des événements mythologiques heureux ou malheureux survenus à ces dates; puis, beaucoup plus tard, il devint un astrologue tirant les horoscopes à partir des influences astrales.²⁾ Si les inscriptions taisent ce titre, les documents figurés semblent attester sa présence en Italie. La *Pompa Isidis* du Péribole du temple d'Isis à Pompéi nous le montre portant une palme et des verges,³⁾ et deux bases, ayant orné l'*Iseum Campense*, englobent, dans les processions qu'elles déroulent, deux personnages armés de la grande palme des astrologues.⁴⁾

Enfin, le dernier prêtre de la classe supérieure est le chanteur que Clément d'Alexandrie nous montre ouvrant la procession avec son instrument de musique ⁵⁾; il correspond sans doute au chef des chanteurs.⁶⁾ Déjà dans l'Égypte pharaonique, des chanteurs participaient à la célébration du culte, notamment lors du rituel journalier du réveil du dieu accompli au son d'une aubade.⁷⁾ Leur importance a crû avec le temps puisque Clément d'Alexandrie range leur chef parmi les prêtres supérieurs. Leur rôle était important car pour les Égyptiens l'efficacité des prières dépendait de leur exacte énonciation. Ces hymnodes ont également pris part aux cultes isiaques en

1) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 35, 3. Sur ces instruments, consulter Borchardt dans *Z.Ä.S.*, 37 (1899), p. 10-17, Spiegelberg dans la même revue, 53 (1917), p. 113-114, Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, p. 116. Pour l'Égypte pharaonique, voir aussi Borchardt, *Allerhand Kleinigkeiten*, 1933, p. 19-21.

2) Cfr Otto, *op. cit.*, p. 89-90; Sauneron, *op. cit.*, p. 64-65; Bonnet, *op. cit.*, art. *Sterne*, p. 751.

3) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 93 et n° 32, p. 136 et pl. IV, 2.

4) Le bas-relief conservé à Florence (cfr J. Colin dans *M.E.F.R.*, 38 (1920), p. 282 et pl. III) et celui du Capitole (cfr S. Bosticco, *Musei Capitolini. I monumenti egizi ed egittizzanti*, Roma, Cataloghi dei Musei Comunali, III, 1952, p. 29 (d, 1)).

5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 4, 35, 3. Sur les chanteurs, cfr: Lafaye, p. 137-139; Otto, *op. cit.*, I, p. 90-91; Cumont, *op. cit.*, p. 125-126; U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlin, I, 1927, p. 94; J. H. Oliver, *Paeonistae* dans *T.P.A.A.*, 71 (1940), p. 302-314; Wittmann, *Isisbuch*, p. 46.

6) Derchain, *op. cit.*, p. 269, n. 1.

7) Sauneron, *op. cit.*, p. 78-81.

Italie. Une inscription grecque,¹⁾ datant de 146 après J.-C. et provenant du Champ de Mars, mentionne «l'ordre sacré des Péanistes de Rome de Zeus Hélios Megas Sérapis et des dieux augustes». Leur chef, appelé «père de l'ordre», était en même temps prophète, ce qui paraît bien indiquer que les péanistes étaient de rang sacerdotal. Cette inscription nous apprend aussi qu'ils possédaient un corps de bâtiment spécial, près de l'*Iseum campense*.²⁾ Ces chanteurs étaient peut-être originaires d'Alexandrie³⁾ car le document épigraphique analysé porte, outre la date du calendrier julien, son équivalent dans la chronologie alexandrine. Encore au temps de Julien, on recrutait à Alexandrie des musiciens sacrés destinés aux cérémonies religieuses.⁴⁾

Si les grands centres possédaient des chanteurs professionnels de rang sacerdotal, ailleurs le culte a probablement dû souvent se contenter de choeurs de dévots. Quand Apulée décrit les chanteurs figurant dans la procession de Cenchrées, il ne les désigne pas comme des prêtres mais comme «des jeunes gens choisis». ⁵⁾ De même, la fresque d'Herculanum ⁶⁾ illustrant le départ d'une procession représente de chaque côté un chœur de fidèles, hommes et femmes, s'étageant sur les marches menant au temple: ils semblent suivre les gestes d'un prêtre placé au milieu d'eux comme un chef de chorale. Ces chants accompagnant la célébration du culte, les lamentations poussées lors de la mort d'Osiris et les cris de joie clamant la résurrection de ce dieu ont frappé les auteurs anciens.⁷⁾ Martial mettant en scène une bavarde impéninente la trouve «plus bruyante que la foule des adorateurs de Sérapis». ⁸⁾ Tibulle implorant Isis assure qu'en remerciement Délia s'acquittera des

1) *Roma* 88.

2) L'inscription a été retrouvée non loin de l'Iséum sur la via Lata. Le bâtiment faisait peut-être partie des annexes du sanctuaire: cfr Lafaye, p. 138 et 225.

3) Cfr La Piana dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 305.

4) Julien, *Epist.*, 109 (56).

5) Apulée, *Metam.*, XI 9.

6) Cfr *Herculaneum*, 3.

7) Sénèque, *Apocol.*, 13, 4; Juvénal, VIII, 26-30; Apulée, *De deo Socratis*, 149; Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1; Athénagore, *Supplicatio*, 22; Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, II, 9.

8) Martial, IX, 29, 6.

chants promis et, deux fois le jour, les cheveux dénoués, chantera les hymnes en son honneur.¹⁾

Tous ces chants étaient accompagnés de musique. L'instrument le plus souvent représenté est le sistre qui devient à lui seul un signe d'appartenance isiaque.²⁾ On le trouve aussi bien dans les mains des dieux que dans celles des prêtres et des fidèles.³⁾ Il retentissait dans les processions et son tintement scandait les récitation d'hymnes. On a d'ailleurs retrouvé en Italie nombre de ces instruments dont certains furent sans doute fabriqués sur place.⁴⁾ Des flûtes sont aussi mises entre les mains de fidèles.⁵⁾ Le tambourin et les castagnettes, chers aux Galles, résonnaient de même dans les temples alexandrins.) La harpe⁶⁾, fréquente dans l'Égypte pharaonique, est aussi parfois utilisée.⁷⁾

Nous possédons encore des indications sur d'autres types de ministres qui sont à rattacher aux prêtres de rang supérieur ou qui font peut-être partie de la catégorie des *ιερείς* mentionnés en

1) Tibulle, I, 3, 29-32.

2) Le sistre est un thème fréquemment utilisé par les auteurs anciens: Ovide, *Met.*, IX, 694-5; *Pont.*, I, 1, 37-38; *Amores*, II, 3, 7-18; III, 9, 33-34; *Ars Amat.*, III, 633-635; Perse, V, 186-188; Lucain, *Phars.*, VIII, 832; Martial, XII, 28, 19-20; Sénèque, *De uita beata*, 26, 8; Ausone, *Epist.*, XXIX, 22. Cet instrument de musique est aussi lié à Cléopâtre: cfr Virgile, *Aen.*, VIII, 696; Properce, III, 11, 43; Lucain, *Phars.*, X, 63.

3) On en trouvera des exemples à Pompéi: cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 13, p. 127, pl. XIX, 1; n° 59, p. 148, pl. XVII; n° 136, p. 172, pl. IX, 1, où il est aux mains des dieux. Le sistre est aussi brandi par les fidèles comme sur les fresques d'Herculanum (*Herculaneum* 3 et 4) et par des prêtres ou prêtresses (Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 14, p. 128, pl. XVI, 2; n° 24, p. 132-133, pl. XI, 1; n° 36, p. 137, pl. IV, 4; n° 40, p. 139, pl. VI). Le sistre passait pour avoir été inventé par Isis elle-même; cfr Isidore de Séville, *Etym.*, III, 12. Il était censé pouvoir régler le flux et le reflux du Nil et repousser le principe mauvais incarné dans Seth-Typhon; cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 76.

4) Des sistres ont été retrouvés, par ex. à Herculanum (cfr *Herculaneum*, 14), à Pompéi (cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 168-188, p. 181-185) et dans le Tibre à Rome (cfr F. W. von Bissing, *Sul tipo dei sistri trovati nel Tevere* dans *B.S.A.A.*, 31 (1937), p. 211-224).

5) Cfr les fresques d'Herculanum et Apulée XI, 9, 6, passage étudié par Tran Tam Tinh, *Le «tibicen Magno Sarapi»* dans *R.A.*, 1967, I, p. 101-112.

6) Joueurs de castagnettes sur le relief d'Ariceia (cfr *Ariceia*, 1), et de tambourins sur la base provenant de l'*Iseum Campense* conservée à Florence (cfr J. Colin, dans *M.E.F.R.*, 1920, p. 282, pl. II; *Roma*, 386).

7) Sur la base signalée dans la note précédente.

bloc par Porphyre après les astrologues. Apulée, dans sa description du cortège du *Naugium Isidis*,¹⁾ cite, après les fidèles et avant l'horoscope et le stoliste, un lychnophore porteur d'une lampe en forme de nacelle d'or jetant une large flamme par un orifice central. On retrouve ce lychnophore sur les fresques du Péribole de Pompéi.²⁾ Cette lampe, comme l'indique sa forme, était liée au culte d'Isis, patronne de la navigation; on en a exhumé plusieurs en Italie, notamment à Pompéi, à Pouzzoles et à Ostie.³⁾

Après tous ces ministres qui promènent les instruments du culte, avancent, toujours suivant Apulée, les images des dieux. D'abord, paraît un prêtre, à la tête couverte d'un masque d'Anubis, ayant dans la main gauche un caducée et agitant une palme verdoyante de la main droite. Il est suivi d'un collègue qui soutient sur ses épaules une représentation de la vache sacrée, «symbole de fécondité, image de la déesse-mère de toutes choses». ⁴⁾ Le prêtre coiffé d'un masque d'Anubis était spectacle courant en Italie.⁵⁾ Un prêtre ainsi masqué est

1) Apulée, XI, 10. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 47-48.

2) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 93 et n° 33, p. 136-137.

3) Pompéi: cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 93, n. 11; Pouzzoles: cfr *Puteoli*, 4; Ostie: cfr *Ostia*, 105. Une belle lampe a été aussi retrouvée à Délos: cfr Ph. Bruneau, *Isis Pelagia à Délos*, dans *B.C.H.*, 85 (1961), p. 435-446 et 87 (1963), p. 301-308; Ch. Picard, *Lampes d'Isis Pelagia et Euploia: à Délos et ailleurs* dans *R.A.*, 1962, II, p. 228-230.

Sur l'interprétation de ces lampes en forme de navire, cfr L. Vidman, *Nauarchos im Isiskult* dans *L.F.*, 89 (1966), p. 276. Sur l'importance des lampes en général dans le culte isiaque, cfr U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, p. 49; W. Deonna, *L'ornementation des lampes romaines* dans *R.A.*, 1927, II, p. 241; A. García y Bellido, *Isis y el Collegium Illychiniariorum del Pratum Novum (conv. Cordubensis)* dans *Hommages à W. Deonna*, 1957, p. 238-244; Id., *Les religions orient. dans l'Espagne rom.*, 1967, p. 111, 121sq. R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim am Glan (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, 5), 1963, p. 17, 24, 30.

Le dédicace d'une Isis faite par un collège de fabricants de lampes espagnols montre le rôle important joué par ces objets dans le culte isiaque (cfr *Syll.*, 757, et l'article de García y Bellido cité dans cette note).

4) Apulée, *Metam.*, XI, 11. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 59-60.

5) Juvénal, VI, 533; Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, XVIII, 65-80 (c'est déguisé en Anubis que Decius Mundus abuse de Paulina; sur cette anecdote, cfr *supra*, p. 88 et *infra*, p. 391). Le Pseudo-Cyprien (*Carmen*, IV, 21-32) se moque d'un sénateur ainsi affublé; cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest, (= *Dissertationes Pannonicae*, ser. II, fasc. 7), p. 44.

peint dans le Péribole de l'Iséum de Pompéi.¹⁾ C'est grâce à ce déguisement que M. Volusius pourra s'échapper de Rome sans être appréhendé; le subterfuge démontre que c'était là une scène habituelle et que les Isiaques ainsi déguisés étaient respectés par les passants.²⁾ Les auteurs anciens, qui se sont toujours dressés contre l'intrusion des animaux dans la religion égyptienne, se sont maintes fois moqués de ce déguisement.³⁾ Cette propagande n'y fit rien et l'on finira par voir l'empereur Commode lui-même affublé du masque d'Anubis défilé dans les processions.⁴⁾

Le prêtre qui supporte Isis-Hathor sous sa forme animale est présent, pour sa part, dans la procession ornant une colonne de l'*Iseum Campense*.⁵⁾ Sur les colonnes de ce sanctuaire,⁶⁾ à côté des membres du clergé déjà décrits, on en voit d'autres portant des enseignes, des statuettes (d'Isis et d'Harpocrate) et des offrandes (fleur de papyrus, collier, etc...). Instruments du culte, offrandes de fleurs et de colliers, gestes de présentation de ces cadeaux sont bien dans la tradition égyptienne.

Les mêmes reliefs comprennent huit prêtres chargés de canopes, cinq à tête d'Osiris, deux à tête d'Anubis et un à tête d'Isis. Le canope était un vase surmonté d'une tête humaine adoré à Canope comme une image d'Osiris en tant que dieu-Nil; il contenait probablement de l'eau du Nil.⁷⁾ Ces récipients reposaient sur une

1) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 92-93 et n° 31, p. 136 et pl. V, 3.

2) Cette anecdote se place en 43 av. J.-C. quand M. Volusius fut proscrit par les triumvirs; elle est rapportée par Valère Maxime, VII, 3, 8 et Appien, *Bell. civile*, IV, 47. Cfr Freret dans *C.R.A.I.*, 16 (1888), p. 276; Lafaye, p. 47; Alföldi, *op. cit.*, p. 44; *infra*, p. 378.

3) Cfr note 5, p. 124. Lucain, *Phars.*, VIII, 831-834 s'indigne que les Romains aient reçu des demi-chiens dans leurs temples de Rome. Les auteurs anciens hostiles à l'Égypte ont souvent lié Cléopâtre et Anubis. Prudence, *C. Symm.*, II, 355 finit même par croire que ce fut la maîtresse d'Antoine qui introduisit son culte à Rome. On présente souvent Anubis luttant à Actium au côté de la reine d'Égypte contre les dieux romains: cfr Virgile, *Aen.*, VIII, 698; Properce, III, 11, 41; Prudence, *C. Symm.*, II, 530.

4) Lampride, *Comm.*, 9. Cfr Alföldi, *op. cit.*, p. 45 et *infra*, p. 433-434.

5) Cfr Colin dans *M.E.F.R.*, 1920, p. 282, pl. III.

6) Cfr Colin, *op. cit.*, p. 279-283, pl. I-II; Bosticco, *Musei Capitolini*, p. 27-31, pl. VI-VIII. Voir également *Roma*, 352, 363, 368.

7) Outre la bibliographie signalée *infra*, p. 308 n. 1, on ajoutera Th. Hopfner, art. *Kanopus* dans H. Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*,

base faite d'une couronne de roses; leur panse était décorée de divers reliefs comme des pectoraux, des amulettes ou des indications de draperie. Les plis de cette draperie sont parfois simplifiés en stries verticales ou même stylisés en rainures hélicoïdales. Cette dernière façon est peut-être l'œuvre d'artistes romains.¹⁾ Les canopes n'apparaissent pas avant la seconde moitié du Ier siècle de notre ère.²⁾ Sur les monnaies impériales d'Alexandrie,³⁾ ce canope est souvent posé à côté d'un vase de même forme mais à tête féminine; c'est la contrepartie féminine de l'idole, Isis Menouthis.⁴⁾ Oubliant sans doute qu'à l'origine ce vase était une manière de symboliser le caractère hydriaque d'Osiris, on le surmonta à l'occasion d'une face de chacal d'Anubis⁵⁾. Ces images divines font l'objet d'un respect tout particulier, car comme l'hydreion sacré, dont nous avons parlé plus haut, les prêtres le portent contre leur poitrine, les mains voilées. Deux statues provenant de l'Iséum de Bénévent ⁶⁾ représentent deux prêtres soutenant un canope de la même manière. Ces canopes ont, semble-t-il, joué dans le culte isiaque italien le même rôle que les hydries; tous deux servant à conserver l'eau sacrée émanant du Nil et donc d'Osiris. En effet, ces deux sortes de récipients sont maniés avec le même respect et, dans les préparatifs de procession peints à Stabies,⁷⁾ les deux hydries présentées sur un plateau sont posées sur une couronne de roses à la manière des canopes.⁸⁾

p. 368-369; F. W. von Bissing, *Das heilige Bild von Kanopos* dans *B.S.A.A.*, 7 (1929), p. 38-59; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 34-37.

1) F. W. von Bissing, *Kultbilder*, p. 34, et Panofsky dans *G.B.A.*, 67 (1961), p. 196 et p. 212-213, n. 14.

2) von Bissing, *Kultbilder*, p. 34 et *B.S.A.A.*, 7 (1929), p. 43.

3) Cfr Panofsky, *op. cit.*, p. 195 et fig. 5 à 7.

4) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 369, et W. Weber *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 41. Sur Isis Menouthis, cfr *infra*, p. 188.

5) Weber, *op. cit.*, p. 45 explique cette représentation en songeant qu'Isis, Sérapis et Anubis sont les membres de la même famille sacrée de Canope. Voir aussi Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 35-36.

6) Cfr *Beneventum*, 29-30.

7) Cfr *Stabiae*, 1.

8) Sur cette couronne de roses, cfr Panofsky, *op. cit.*, p. 195-196; Derchain dans *C.d.É.*, 30 (1955), p. 251; A. Delatte- Ph.Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p. 109 et n. 4. Sur la symbolique des roses, cfr N. Fick, *La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée*

Si à l'exclusion de trois prophètes, les inscriptions désignent toujours les ministres du culte du terme vague de *sacerdos*, les différentes sources analysées prouvent que le ministère isiaque d'Italie comprenait des charges nombreuses comme en Égypte. Ce titre de *sacerdos* est porté par vingt-six personnes dont six femmes.¹⁾ Il se rapporte toujours à Isis,²⁾ sauf à Acerrae, où il est spécifié que le prêtre est aussi ministre de Sérapis.³⁾ Nous verrons plus loin que Sérapis était, en théorie, desservi par un clergé qui lui était propre. Dans un cas, le *sacerdos* est dit *publicus*,⁴⁾ cette précision implique que la déesse en certains endroits ne bénéficiait pas d'un culte public mais devait se contenter d'un hommage privé. Isis recrutait ses ministres aussi bien parmi les ingénus que parmi les affranchis et sans tenir compte de leur nationalité.⁵⁾ Certains Égyptiens ont sans doute été intégrés au sacerdoce: que l'on se souvienne de l'hiérogammate Arnouphis à Aquilée et des Péanistes de Rome. Dans cette *Latomus*, 30 (1971), p. 339-343; I. Trencsényi-Waldapfel, *Das Rosenmotiv ausserhalb des Eselromans* dans *Festschrift für F. Altheim*, 1969, p. 512-517.

1) En voici la liste, avec en italiques les chiffres correspondants aux prêtresses:

sacerdos: n° 253.

sacerdos deae Nilotidis: n° 18.

sacerdos Isidis: n° 64, 71, 98, 138, 146, 186, 206, 256, 258, 294, 295, 301.

sacerdos Isidis Capitolinae: 64 (?), 249, 300.

sacerdos Isidis Ostiensis: 271, 304.

sacerdos Isidis Reginae: n° 66, 227.

sacerdos Sanctae Reginae: n° 107.

sacerdos Bubastium: n° 194 (sur Bubastis, une forme d'Isis, cfr *infra*, p. 189-190).

sacerdos (perpetuus) ? Isidis Augustae: n° 275.

sacerdos publicus deae Isidis et Serapis: n° 245.

sacerdos Isidis et ...: n° 52.

Sur les prêtresses, cfr *infra*, p. 136-137, n. 6.

2) Cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 53. On peut faire la même constatation pour le titre *sacrorum* (cfr *infra*, p. 145).

3) N° 245 = *Acerrae*, 1.

4) N° 245.

5) Ingénus: N° 52 (un *uiator*), 66, 71 (de rang sénatorial), 98, 107 (*navicularius* et magistrat municipal), 146 (magistrat municipal), 245 (magistrat municipal), 249, 271, 275, 294 (de rang sénatorial), 304 (décurion).

Affranchis: N° 253 (sévir) et 256 (sévir).

Épouse d'un affranchi impérial: n° 194.

Porteurs de noms gréco-orientaux: n° 18, 206, 256, 258, 295.

dernière ville, une prêtresse est désignée par le nom révélateur d'Alexandria, et, à Priuernum, un ministre a pour *cognomen* le nom d'une ville égyptienne, Ermopolis.¹⁾

Porphyre,²⁾ après avoir énuméré les prêtres d'un rang supérieur, puis signalé en bloc «le reste des prêtres», cite les pastophores. Traditionnellement, on voit en eux des prêtres d'un rang inférieur chargés de porter dans les processions la chapelle abritant les statuette divines.³⁾ S'il ne fait aucun doute que, dans les cortèges, certains ministres promenaient leurs dieux, rien n'atteste que ce fut la tâche des pastophores.⁴⁾ Au contraire, le Gnomon de l'Idiologue⁵⁾ interdit ou restreint le rôle des pastophores au cours de ces processions. D'ailleurs, on ne possède aucune preuve que *παστός* soit synonyme de *ναός* ou de *νατοκος*. Le mot *παστός* signifie un rideau brodé et c'est dans cette direction qu'il faut chercher. Par ailleurs, dans les documents gréco-égyptiens, *παστοφόρος* est l'équivalent de l'égyptien *wn* «celui qui ouvre», c'est-à-dire le portier et en l'occurrence le portier du temple.⁶⁾ Horapollon nous dit clairement que lorsque les Égyptiens «veulent désigner le pastophore, ils peignent le gardien de la maison, parce que c'est lui qui garde le temple». ⁷⁾ *Wn* et pastophore sont donc investis d'un rôle de

1) N° 18 et 258.

2) Porphyre, *De abstin.*, IV, 8.

3) Lafaye, p. 146; Otto, *op. cit.*, I, p. 94-97; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 2e éd., 1912, p. 357; Wilcken, *op. cit.*, p. 45-46; Cumont, *L'Égypte des astrologues*, p. 126; Spiegelberg art. *Pastophoren* dans H. Bonnet, *Reallexicon*, p. 583-584; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 61-62; Witt, *Isis*, p. 93.

Ces pastophores apparaissent uniquement dans la partie occidentale de l'empire romain; *Aquae Aponi*, 1, *Industria*, 1, *Roma*, 66 et peut-être aussi à Arles (cfr *Syll.*, 726) et à Tomes (cfr *Syll.*, 709).

4) C'était en tout cas celle des hiérophores et particulièrement des hagiophores; cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 61.

5) Gnomon de l'Idiologue, § 94-95. Cfr. E. Jelinková-Reymond, *Recherches sur le rôle du «gardien des portes» (irj-'3) dans l'administration générale des temples égyptiens* dans *C.d.É.*, 29 (1953), p. 56; F. Dunand dans *C.d.É.*, 44 (1969), p. 311.

6) Ce rapprochement a été opéré par F. Ll. Griffith, *Pap. Ryl. dem.*, III, p. 55, n. 5; W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten* dans *Abhandl. d. Bayer. Ak. d. Wissensch.*, N.F., Heft, 29, 1950, p. 20-25; H. de Meulenaere, *Pastophores et Gardiens des Portes* dans *C.d.É.*, 31 (1956), p. 299.

7) Horapollon *Hieroglyphica*, 41; cfr B. van de Walle et J. Vergote, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon* dans *C.d.É.*, 17 (1943), p. 72-75.

concierge, chargé d'ouvrir le sanctuaire pendant les cérémonies. Il reste dès lors à expliquer pourquoi le terme de pastophore «celui qui porte le rideau» a été donné à ces personnages. La solution se trouve chez Apulée.¹⁾ En effet, Lucius voulant montrer son zèle envers Isis raconte: «Je guettais l'ouverture matinale des portes du temple; et alors, une fois les rideaux blancs tirés de chaque côté, nous adorions l'image vénérable de la déesse». Le personnage préposé à l'ouverture de la porte et à l'écartement des rideaux ne peut être que notre pastophore. Appartenait-il à la classe sacerdotale proprement dite, comme on l'a très souvent répété?²⁾ Le Gnomon de l'Idiologue ³⁾ nous autorise pour l'Égypte à exclure cette hypothèse puisqu'il interdit «aux pastophores de se considérer comme prêtres». Cependant, leur position par rapport au culte devait être importante. Si l'on prend soin de spécifier qu'ils ne pouvaient se considérer comme prêtres, c'est qu'ils avaient des tâches suffisamment importantes pour être tentés d'agir de la sorte et que la fonction à laquelle ils devaient leur nom ne fut pas leur seule prérogative. Il semble qu'en Italie le titre n'ait plus correspondu à une fonction précise. Si l'on en croit Apulée, la personne chargée d'initier Lucius à Rome est un pastophore qu'il appelle un peu plus loin prêtre.⁴⁾ Le sens de ce terme se serait donc étendu au point de pouvoir s'appliquer à un membre du clergé véritable.⁵⁾

En dehors de l'Égypte, l'association des pastophores jouit aussi d'un grand prestige: Apulée l'appelle le collège sacro-saint,⁶⁾ fondé à Rome dès le temps de Sylla.⁷⁾ Ses membres s'occupaient du service divin car Lucius, après son initiation aux mystères d'Osiris à Rome, nous dit que ce dieu, ne voulant plus le voir mêlé au commun

1) Apulée, *Metam.*, XI, 20.

2) Cfr *supra*, p. 128, n. 3.

3) Gnomon de l'Idiologue, § 82; cfr Jelínková-Reymond, *op. cit.*, p. 56. Dans un papyrus de Strasbourg, récemment étudié par Françoise Dunand, *Une plainte de pastophores* dans *C.d.É.*, 44 (1969), p. 301-312, les pastophores sont aussi opposés aux *ιερείς*.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 27 et 30.

5) Si pastophore est synonyme de prêtre, cela impliquerait que la déesse possédait un clergé organisé à Rome dès le temps de Sylla.

6) Apulée, *Metam.*, XI, 17: *sacrosanctum collegium*.

7) Apulée, *Metam.*, XI, 30. Cfr *infra*, p. 362-365.

dans l'exercice du culte, le fit entrer dans le collège de ses pastophores.¹⁾ Ces derniers devaient donc participer au culte, mais à un degré éminent.²⁾ Ces associations avaient leur organisation et leur hiérarchie: Lucius, lors de son entrée dans le collège sacro-saint, est élevé au rang de décurion quinquennal. A leur tête se trouvait un patron, qui à Industria était un important magistrat municipal.³⁾ A Rome, une jeune fille, Alexandria, est dite *pastophorus deae Nilotidis*.⁴⁾ En Vénétie, un ingénu est à la fois *sacerdos Isidis Augustae* et *pastophorus* ⁵⁾. Cet exemple montre clairement qu'en Italie la dignité de pastophore n'impliquait pas toujours en soi l'appartenance au sacerdoce proprement dit. Si tel avait été le cas, ce personnage se serait contenté du titre de «pastophore d'Isis»; mais il a bien pris soin de mentionner d'abord sa qualité de prêtre.

Il existe en Italie une dernière preuve que les pastophores ne portaient pas les images divines en procession, c'est la présence d'un *corpus pausariorum* ⁶⁾ dont les membres étaient précisément investis de cette charge et ainsi nommés en fonction des stations qu'ils accomplissaient dans les processions. Pourquoi les Italiens, peu disposés à faire usage des titres grecs,⁷⁾ auraient-ils accueilli le mot pastophore, s'il était synonyme de *pausarius*?

Après les pastophores, nous trouvons les ὑπουργοί.⁸⁾ Ces assistants étaient destinés aux tâches matérielles et n'avaient certainement pas rang de prêtres. A Rome, un certain Astragalus, sans doute un esclave, fonctionna comme *aeditimus*, c'est-à-dire gardien du temple.⁹⁾ Dans la même ville, un affranchi impérial au *cognomen* grec, Alcimius, est attaché au même titre à Isis Pelagia.¹⁰⁾ A Vérone, Licinius Gelasius offre une dédicace à Sérapis et à Isis et ce dévot est qualifié de *cellarius*.¹¹⁾ Il peut s'agir d'un affranchi impérial

1) Apulée, *ibidem*.

2) Cfr Jelínková-Reymond, *op. cit.*, p. 56.

3) N° 208 = *Industria*, I.

4) N° 18 = *Roma*, 66.

5) N° 275 = *Aquae Aponi*, I.

6) Cfr *Roma*, 9 et *supra*, p. 105-106.

7) Cfr *infra*, p. 135.

8) Porphyre, *De Abstin.*, IV, 8.

9) N° 35 = *Roma*, 6.

10) N° 250 = *Roma*, 45.

11) N° 115 = *Verona*, 5.

préposé au cellier de l'empereur, mais vu le contexte dans lequel apparaît cette fonction, on peut se demander si Licinius Gelasius n'était pas l'économe du temple de Sérapis et d'Isis.¹⁾ Les dieux recevaient en effet dans les temples italiens, comme dans leur patrie, des offrandes de nourriture et, suivant Ovide,²⁾ Isis appréciait les offrandes de foie d'oie. Enfin, à Syracuse, l'Iséum possédait même son propre *scoparius*.³⁾ L'existence d'un balayeur spécial nous incite à croire que le sol des chapelles était recouvert de sable comme en Égypte, où l'on retrouve d'ailleurs ces hommes au balai. ⁴⁾ La chose serait intéressante et montrerait une fois encore combien le culte était calqué sur celui rendu dans la vallée du Nil.

Sérapis, déjà à Alexandrie, possédait un clergé qui lui était propre.⁵⁾ Si par certains de ses aspects le culte de Sérapis est égyptien, l'épine dorsale de son sacerdoce est constituée des *ιερείς* et des *νεωκόροι* qui sont de tradition purement grecque.⁶⁾ Le «prêtre» proprement dit est attesté une seule fois en Italie,⁷⁾ mais on y rencontre de nombreux néocores. Ces personnages préposés à la surveillance du temple étaient en fait beaucoup plus que des sacristains et c'est ce que confirment les auteurs anciens qui les rangent avec les représentants du clergé supérieur.⁸⁾ Leur importance a cependant pu varier en fonction du temple ou de la chapelle où ils étaient attachés. En tous les cas, à l'époque impériale, le néocorat est devenu une charge honorifique occupée par des hommes en vue.⁹⁾ En Italie, ce terme, même s'il n'est pas accompagné du nom

1) Cfr De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, t. II (1900) p. 153, s.v. *Cellarius*.

2) Ovide, *Fastes*, I, 453-454.

3) N° 144 = *Syracusae*, I.

4) Sauneron, *op. cit.*, p. 71 et figure.

5) Otto, *op. cit.*, I, 113-125.

6) Wilcken, *op. cit.*, p. 93-94; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 48-51.

7) N° 287 = *Roma*, 84 avec le titre de *ιερεύς*.

8) Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.*, XIII, 3; *Math.*, I, 144, 25; 230, 29; II, 267, 18 et 307, 22. Sur les néocores, cfr Lafaye, p. 140; Otto, *op. cit.*, I, p. 113-114; Id., *Beiträge zur Hierodulie*, p. 36-41; Cumont, *op. cit.*, p. 123; H. Bloch, *Neocorus in Rome, Ostia and Portus* dans *H.Th.R.*, 28 (1945), p. 242-244; L. Moretti, *Sulle iscrizioni greche di Porto* dans *Rend. Accad. Lincei*, 19 (1964), p. 202.

9) Pour Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 58, cette transformation serait contemporaine de la réorganisation du culte alexandrin qui aurait accompagné la reconstruction du Sérapéum d'Alexandrie par Adrien. Toutefois, il n'est

de Sérapis, peut renvoyer aux ministres du dieu alexandrin.¹⁾ Le titre est porté par l'athlète alexandrin M. Aurelius Asclepiades qui vécut à Rome sous Marc-Aurèle et Commode.²⁾ Il fut, comme son père, président d'une association d'athlètes alexandrins à Rome et de plus *a balnearibus* de l'empereur. Il apparaît dans trois inscriptions grecques qui le qualifient de ὁ νεωκόρος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος ou même de ὁ πρεσβύτατος νεωκόρος, c'est-à-dire président des néocores. Mais il semble bien que cet Alexandrin ait exercé son néocorat dans le Sérapéum d'Alexandrie et non à Rome car, dans une des inscriptions, son titre est mis en rapport avec le musée d'Alexandrie.³⁾ Deux autres néocores ⁴⁾ élèvent à Rome une dédicace à Zeus Hélios Sérapis où il est question de l'érection d'une statue du Sérapis de Canope; de ce fait, les dédicants étaient peut-être néocores dans le sanctuaire de Canope.⁵⁾ L'un des deux personnages, Dioscoros, se retrouve dans la dédicace d'un νηός à Sérapis à Rome; ⁶⁾ ce document est daté non seulement d'après le calendrier latin, mais aussi d'après l'usage alexandrin. Ce fait confirmerait que Dioscoros était bien un Égyptien ou plutôt un Alexandrin. Dans cette même inscription, Dioscoros est appelé ζάκορος, ce qui prouve l'identité du zacore et du néocore.⁷⁾ Enfin, toujours dans la capitale, Vettius Agorius Praetextatus, une grande figure de la résistance païenne du IV^e siècle, est investi de nombreuses charges religieuses dont celle du néocorat.⁸⁾

Les documents épigraphiques nous mettent en présence de plusieurs néocores du Sérapéum de Porto. M. Aurelius Heron, νεωκόρος τοῦ ἐν Πόρτῳ Σαράπιδος, dédie une inscription à Sérapis pour le salut d'Alexandre-Sévère et de sa mère.⁹⁾ Poussé par le même zèle,

pas assuré que cet empereur soit bien l'auteur du Sérapéum d'époque romaine; cfr *infra*, p. 424-425.

1) Cfr H. Bloch, *op. cit.*, p. 242-244, à propos de *Roma*, 30.

2) N° 43 = *Roma*, 90, 91, 92 et 110.

3) Cfr *Roma*, 91.

4) N° 244 et 96 = *Roma*, 85. Le n° 244, Statius Cordatus, est dit ὁ κράτιστος νεωκόρος; sur le sens de κράτιστος, cfr *Portus*, 9.

5) Cfr Bloch, *op. cit.*, p. 243.

6) *Roma*, 81.

7) Cfr L. Moretti dans *Rend. Accad. Lincei*, 19 (1964), p. 202.

8) N° 283 = *Roma*, 30; cfr *supra*, n. 1.

9) N° 46 = *Portus*, 6.

C. Valerius Serenus Xiphidius, νεωκόρος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος, offre une inscription pour l'heureux retour d'Égypte de Septime-Sévère, de sa femme et de son fils.¹⁾ Ce Valerius Serenus était un personnage important, *curator classis alexandrinae*, qui a laissé trois autres dédicaces.²⁾ Dans l'une d'entre elles, on constate qu'il a bénéficié d'une promotion dans le clergé, car il est dit ὁ πεσβύτατος νεωκόρος. Enfin, L. Cassius Eutyches en offrant un matériel cultuel au temple dont il est néocore témoigne de sa foi profonde.³⁾

A côté de toutes ces inscriptions grecques de Portus, le titre de néocore apparaît dans un document latin où un *scriba aedilium curulium* est dit *neocorus Iouis Magni Sarapidis*.⁴⁾ Le personnel du Sérapéum d'Ostie, construit en 127, comprenait aussi des néocores, comme le montre un fragment d'inscription latine découverte sur ce site.⁵⁾ Cette fonction existait depuis longtemps en Italie car un autel est offert à Hestia, à l'entrée du sanctuaire de Sérapis de Tauromenium, par un néocore, originaire de Cyrénaïque, ayant vécu au III-IIe siècle avant notre ère.⁶⁾ Il convient enfin de souligner qu'aucune femme n'occupa le néocorat.

Le lecteur aura été frappé du fait que le terme νεωκόρος est presque exclusivement attesté dans des documents grecs de Rome et d'Ostie-Portus, c'est-à-dire dans des lieux où la présence d'Alexandrins était particulièrement forte. On a d'ailleurs vu que certains néocores étaient des Alexandrins attachés à des sanctuaires d'Égypte et que plusieurs autres portaient des noms gréco-orientaux.⁷⁾ Il en ressort que l'influence grecque et alexandrine a surtout imprégné le culte de Sérapis dont les fidèles et les prêtres restent liés au monde gréco-oriental. Nous montrerons dans un chapitre ultérieur que les Romains s'adressent en très grande majorité à Isis tandis que les dévots de Sérapis se recrutent surtout parmi des personnes d'origine gréco-orientale. On remarquera dès lors que Sérapis était principale-

1) N° 277 = *Portus*, 8.

2) *Portus*, 9 à 11.

3) N° 69 = *Portus*, 3.

4) N° 305 = *Portus*, 5.

5) *Ostia*, 12.

6) N° 149 = *Tauromenium*, 2.

7) N° 43, 46, 69, 96, 149, 277.

ment adoré là où l'élément gréco-oriental était le plus important.¹⁾

Le temple de Sérapis à Portus était un sanctuaire doté, en dehors du néocore, de toute une série de ministres cités dans une même inscription.²⁾ Il y est d'abord question d'un ἀρχιωπηρέτης qui semble être un archidiacre, «chef des serviteurs».³⁾ Cet homme prend aussi le titre de καμεινευτής qu'il partage avec ses deux compagnons,⁴⁾ des hiérophones. Les καμεινευταί devaient exercer une charge en rapport avec le feu, peut-être surveiller le feu des sacrifices, toutefois il nous est impossible d'en dire plus.⁵⁾ Quant aux hiérophones, ils peuvent être des interprètes de la divinité⁶⁾ ou des chanteurs sacrés.⁷⁾ Enfin, notre source signale la classe des hiérodules.⁸⁾ Ces hiérodules sont des serviteurs divins, mais ils n'étaient pas des esclaves proprement dits, bien qu'attachés à la divinité.⁹⁾ Le mot a pu désigner des personnes de conditions très différentes et le titre revêt parfois une valeur honorifique.¹⁰⁾ Que ces personnes ne soient pas de simples esclaves, c'est ce que prouve l'érection par un hiéroodule d'une statue, dans le temple construit par Caracalla à Sérapis sur le Quirinal,¹¹⁾ pour le salut de cet empereur. Peut-être participaient-elles au culte?¹²⁾ La chose paraît vraisemblable car les hiérodules du Pap. Tebt. (I, 6, 24) correspondent aux 'k.j.w égyptiens du Pap. Ryl. dém. (III, 9, col. 7-8) et ces derniers, d'après les

1) Cfr *infra*, p. 187-188.

2) *Portus*, 6.

3) N° 152. Cfr R. Lanciani dans *Bull. dell'Inst.*, 1868, p. 217, et Lafaye, p. 143-144.

4) N° 45 et 231.

5) Cfr Lanciani, *ibidem*: Lafaye, p. 143-144. Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 64 et Witt, *Isis*, p. 93 songent à un personnel préposé au soin du feu sacré d'Hestia, identifiée à Isis comme le prouve l'inscription *Tauromenium*, 2.

6) Cfr Lanciani, *ibidem*; Lafaye, p. 133-134 et 144.

7) Dewandel, *Geschiedenis van den Isiscultus*, II, p. 257.

8) Sur le problème des hiérodules, cfr Lafaye, p. 143; Cumont, *op. cit.*, p. 144-145; Otto, *Beiträge zur Hierodulie*, p. 27-28; L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, München, p. 90 sq.; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 64-65.

9) Parfois par un lien volontaire, cfr H. Thompson, *Self-Dedications* dans *Actes du Ve Congrès Internat. de Papyrologie*, 1938, p. 497-504.

10) Le père de saint Victor, bien que στατηλάτης de Dioclétien, fut hiéroodule.

11) N° 1 = *Roma*, 79.

12) Cfr Firmicus Maternus, *Math.*, VIII, 21, 11; 29, 10.

textes hiéroglyphiques, seraient des officiants s'occupant des ablutions journalières rituelles; ils sont même parfois cités dans la catégorie des prêtres.¹⁾

Pour en terminer avec le clergé attaché à Sérapis, relevons qu'à Syracuse un prêtre semble prendre le titre curieux de *flamen Serapis et deorum*.²⁾ L'emploi de ce terme latin pour désigner une réalité toute différente montre combien les Latins ont été réticents à utiliser des titres étrangers. Nous avons déjà montré que, mises à part quelques rares exceptions, les textes épigraphiques se contentent le plus souvent du mot *sacerdos* pour recouvrir des fonctions que les sources archéologiques nous révèlent bien diversifiées et hiérarchisées.

Sérapis et Isis étaient-ils toujours logés dans un sanctuaire distinct et disposaient-ils chacun de leurs prêtres? Nous venons de voir que dans les grands centres comme Rome et Ostie-Portus, chaque dieu avait sa demeure et ses ministres, mais il est certain que dans les villes de moindre importance, on rendait un culte commun aux dieux alexandrins. Par exemple, à Acerrae,³⁾ c'est un *sacerdos publicus deae Isidis et Serapidis* qui s'occupe du culte. En Sardaigne, à Sulci,⁴⁾ un temple commun abrite Isis et Sérapis et la même situation se présente dans le Bruttium à Rhegium Iulium.⁵⁾ A Préneste,⁶⁾ C. Valerius Hermaiscus dédie un *templum* à Sérapis, mais aussi aux *theoi sunnaoi*. A Porto,⁷⁾ une *schola* est élevée à Isis et à la Mater Magna grâce aux *cultores* de Sérapis. D'ailleurs, si certains sanctuaires de Sérapis sont avant tout la demeure de l'époux d'Isis, il semble qu'ils faisaient une place aux autres divinités égyptiennes. Lorsqu'à Porto le néocore L. Cassius Eutyches⁸⁾ offre des instruments cultuels à Sérapis, il joint à son geste pieux les dieux *sunnaoi*. Quant à Osiris, Harpocrate et Anubis, ils sont compris dans les dieux *sunnaoi* et n'ont pas bénéficié d'un clergé qui leur soit personnel. Aucun prêtre n'est dit prêtre d'Osiris,

1) Sur les *ḥj.w*, cfr H. de Meulenaere dans *Bibliotheca Orientalis*, 1951, p. 222.

2) N° 200 = *Syracusae*, 3.

3) N° 245 = *Acerrae*, 1.

4) N° 217 = *Sulci*, 1.

5) *Rhegium Iulium*, 1.

6) N° 272 = *Praeneste*, 2.

7) *Portus*, 4.

8) N° 69 = *Portus*, 3.

d'Harpocrate ou d'Anubis. Un culte était néanmoins rendu à ces dieux par les ministres d'Isis et de Sérapis. Ainsi à Pompéi, le mur nord-est du péribole de l'Iséum abrite une large niche formant le *sacellum* d'Harpocrate. Cette niche est décorée d'une fresque représentant le dieu sous les traits d'un enfant ; il est adoré par un prêtre qui s'avance en tenant deux grands candélabres dorés. De la sorte, l'enfant divin n'était pas oublié et il profitait du culte et du personnel isiaques.¹⁾

En conclusion, le sacerdoce des dieux égyptiens en Italie était calqué sur le clergé officiant aux bords du Nil et la chose est normale puisque le rituel égyptien fut maintenu dans les temples italiens.²⁾ L'importance de l'exacte exécution du rituel est confirmée par les craintes de Lucius, qui, appelé à une troisième initiation, redoute que l'un ou l'autre prêtre ait commis quelque erreur ou omission dans l'exercice de son ministère.³⁾ Certaines charges comme celle des Péanistes de Sérapis étaient peut-être même exercées par des Alexandrins. Si l'on en croit Apulée,⁴⁾ certains ministres étaient encore capables de lire l'égyptien car le grand prêtre de Cenchrées prépare l'initiation de Lucius en l'instruisant à partir d'un livre tracé en caractères inconnus faits de figures d'animaux et de traits nouveaux ou arrondis. Comme en Égypte,⁵⁾ les femmes ne sont pas exclues du clergé et elles participent souvent au culte d'Isis. Cette introduction du sacerdoce féminin ⁶⁾ qui se produit seulement à

1) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 35 et n° 29, p. 135 et pl. II, 1.

2) Cumont, *Rel. or.*, p. 88.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 29.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 22.

5) Cfr Otto, *Tempel und Priester*, I, p. 92-93; Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 67-68.

6) En Italie, les femmes remplissent les charges liturgiques suivantes :

Sacerdos Isidis (et variantes) : *Sulmo*, 1 ; *Roma*, 22 ; *Aeclanum*, 1.

Cultrix deae Phariae : *Roma*, 51.

Sacerdos Bubastium : *Roma*, 36.

Pastophorus deae Nilotidis : *Roma*, 66.

Melanepore : *Roma*, 3.

Bubastiaca : *Ostia*, 2 ; *Roma*, 44.

Sur certains reliefs accompagnant les inscriptions, on les voit représentées dans leur costume isiaque : cfr *Roma*, 6, 49, 53, 70, 107. Elles sont aussi signalées par les auteurs anciens, cfr Juvénal, VI, 488 ; Perse, *Sat.*, V, 186. Elles interviennent dans les cérémonies et les processions, cfr les fresques d'Herculanum (*Herculaneum*, 3 et 4), de Pompéi (cfr Tran Tam Tinh, *Isis à*

l'époque romaine est un témoignage de l'égyptianisation des cultes isiaques à ce moment. D'autres preuves de l'influence grandissante de l'Égypte à l'époque impériale nous sont fournies par l'apparition de sacerdoces inconnus à l'époque grecque, — comme les fonctions de prophète, de pastophore, d'hiérogammate et de stoliste, — et du caractère permanent de la charge sacerdotale dont nous parlerons un peu plus loin.

Enfin, ainsi que leurs homologues égyptiens,¹⁾ les prêtres d'Italie devaient respecter certaines prescriptions vestimentaires, alimentaires et morales. Ce qui sans doute a le plus frappé les Anciens c'est la tenue des membres du clergé. Leur crâne rasé et leurs joues glabres²⁾ les désignaient dès le premier coup d'œil au respect ou à la moquerie. Ils utilisaient des vêtements de lin blanc³⁾ et des

Pompéi, n° 36, p. 137-138, pl. IV, 4; n° 46, p. 143, pl. XVIII, 2; n° 56 (?), p. 146-147; n° 138, p. 173), de Stabies (cfr *Stabiae*, 1 où il s'agit cependant plutôt de fidèles) et le relief du Vatican (cfr *Roma*, 441).

En dehors de l'Italie, on rencontre une *ornatrix* à Nîmes (*Syll.*, 731) et une *sistrata sacerdos* à Cirta (*Syll.*, 789-790).

Dans le monde grec, les prêtresses sont seulement attestées à l'époque romaine :

léρεια (et variantes) : *Syll.*, 30, 42, 54, 260, 264, 330, 807.

λυχνάπρια καὶ ὄνειροκρίτις : *Syll.*, 16.

λεραφόρος : *Syll.*, 62 et 313.

Pour des représentations de prêtresses dans le monde grec, cfr *Syll.*, 13, 18, 23, 24.

Les seules exceptions sont constituées par le cas d'une *ὄνειροκρίτις*, qui apparaît à Délos au I^{er} s. avant J.-C. (*Syll.*, CE, 175 C), et des canéphores mentionnées à Athènes au milieu du I^{er} s. avant J.-C. (*Syll.*, 8, 9) et à Délos dès le II^e s. (*Syll.*, CE, 112, 112 bis, 135, 156, 164, 165, 170, 171, 173, 174, 185, 187); en ce qui concerne les canéphores, rien ne prouve toutefois qu'elles étaient plus spécialement attachées à Isis (cfr Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 269).

1) Sur les exigences du sacerdoce en Égypte, cfr Sauneron, *op. cit.*, p. 33-40.

2) Juvénal, VI, 526; Martial, XII, 28, 19; Plutarque, *De Iside*, 3; Apulée, *Metam.*, XI, 10; 28; 30; Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1. *Carmen in pagan.*, 98; Pseudo-Cyprien, *Carmen*, IV, 22; Arnobe, *Adv. Nat.*, VII, 33.

3) Ovide, *Amores*, II, 2, 25; *Ars Amat.*, I, 77; *Metam.*, I, 747; *Pont.*, I, 1, 52; Valère Maxime, VII, 3, 8; Lucain, *Phars.*, IX, 159; Martial, XII, 28, 19-20; Tacite, *Hist.*, III, 74, 1; Suétone, *Tib.*, 36, 1; *Otho*, 12, 2; *Domit.*, 1, 4; Juvénal, VI, 526; Apulée, *Metam.*, II, 28; XI, 9, 10, 29; Spartien, *Pescenn. Niger*, 6; Plutarque, *De Iside*, 3; 4; Appien, *Bell. Civile*, IV, 47. Sur le lin, symbole de vie et de pureté, cfr N. Fick, *La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée* dans *Latomus*, 30 (1971), p. 338-339.

Le costume et le crâne rasé des prêtres isiaques sont seulement attestés hors

chaussures de palmier ou de papyrus.¹⁾ Les uns sont drapés dans un ample manteau aux bords frangés, d'autres ont une tunique à manches courtes, d'autres encore un long pagne retenu sous les aisselles et tombant jusqu'aux chevilles.²⁾ Les prêtresses ³⁾ de leur côté sont vêtues comme leur patronne et il est parfois difficile de déterminer si l'on se trouve en présence d'une représentation d'Isis ou d'une prêtresse. Elles portent la même tunique de lin longue et souple et parfois la *palla contabulata*, une espèce d'écharpe frangée jetée sur les épaules et nouée sur la poitrine au moyen d'un noeud qui devint caractéristique des représentations d'Isis et de ses prêtresses.⁴⁾ Ces ministres sont astreints à un régime alimentaire qui leur interdit notamment l'usage du vin, du porc et des poissons.⁵⁾ Ils doivent mener une vie chaste et Tertullien ira jusqu'à les proposer en exemple aux Chrétiens.⁶⁾

d'Égypte à partir de l'époque romaine (cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 52). A côté du fait que le sacerdoce des cultes isiaques était alors probablement revêtu à vie (cfr *infra*, p. 140), c'est là une nouvelle preuve de l'influence égyptienne dans l'organisation du clergé dans le monde romain (cfr aussi *supra*, p. 137).

1) Apulée, *Metam.*, II, 28 et XI, 4. Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 75; N. Fick, *op. cit.*, p. 338.

2) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 97. On retrouve ces costumes sur les fresques d'Herculanum (cfr *Herculaneum*, 3-4), de Pompéi (cfr p. ex. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, pl. IV, V et VII, 4), sur les bases de l'*Iseum Campense* (cfr *Roma*, 352, 363, 368, 386), sur le relief du Vatican (cfr *Roma*, 441) et de Klein-Gliencke (cfr *Roma*, 442 a).

3) Cfr *supra*, p. 136 et n. 6.

4) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 96, n. 4; *Roma*, 107, 442b.

Sur le costume de l'Isis hellénistique, cfr. E Guimet, *L'Isis romaine* dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 159; H. Schäfer, *Das Gewand der Isis* dans *Festschrift C. F. Lehmann-Haupts*, (= *Janus*, 1), Wien-Leipzig, 1921, p. 194-206; F. W. von Bissing, *Kultbilder*, p. 10-15; G. Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, Louvain, 1946 (= *Studia hellenistica*, 4) p. 37-44, et Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 70-77. Sur la coiffure de ces prêtresses, cfr J. Colin dans *Mélanges Ch. Picard*, 1949, I, p. 202-213, où il traite du caractère alexandrin des chevelures faites de longues boucles torsadées, qui cependant ne retombent pas comme celles de la déesse sur les épaules (cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 97).

5) Plutarque, *De Iside*, 5-6.

6) Tertullien, *De exhort. cast.*, 13. Apulée, *Metam.*, XI, 19 parle «des difficultés de ce saint ministère» et de «la rigueur de ses chastes abstinences».

La réputation de licence faite aux cultes isiaques était certainement un moyen de dénigrement non fondé que les Romains utilisèrent d'ailleurs aussi contre les Juifs et les Chrétiens; cfr Lafaye, p. 55; H. R. Moehring, *The*

La journée d'un prêtre était particulièrement bien remplie. Sa première tâche était d'assurer le culte journalier pratiqué en Égypte.¹⁾ Le moment essentiel de ce service quotidien est la cérémonie du matin, dont Apulée nous a laissé une description.²⁾ Une fois les portes ouvertes et les rideaux tirés, les fidèles sont admis à se ranger devant la *cella* pour adorer la déesse. Le prêtre, lui, fait le tour des autels disposés dans la cour du temple, s'acquitte de son service en prononçant les prières rituelles et verse une libation d'eau puisée au fond du sanctuaire, eau censée provenir du Nil. Ce rituel accompli, les fidèles annonçaient par des cris et des chants la première heure du jour, comme les chœurs d'Égypte entonnaient un hymne matinal pour éveiller le dieu.³⁾ Apulée ne nous dit rien des rites compliqués pratiqués en Égypte en présence de la statue divine. Ceux-ci étaient certainement simplifiés, mais il est probable que certains d'entre eux furent maintenus, telle la toilette du dieu. C'est à cet effet que l'on constituait, comme à Nemi,⁴⁾ des garde-robes divines, au soin desquelles étaient préposés les stolistes, dont nous avons parlé plus haut. Après l'office matinal, la statue de la déesse était offerte à l'adoration des fidèles. Cet usage est la grosse différence qui existe entre le rituel observé en Égypte et celui adopté en Italie. En Égypte, seul le prêtre, représentant le roi, a droit au face à face avec la divinité et lorsqu'il a terminé son ministère, il referme le naos contenant la statue avant de se retirer.

Ensuite à la huitième heure, c'est-à-dire vers deux heures de *Persecutions of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19* dans *Novum Testamentum*, 3 (1959), p. 295-296. Les détracteurs d'Isis prennent plaisir à représenter son temple comme un lieu de rendez-vous galants; cfr Ovide, *Amores*, II, 2, 25-26; *Ars amat.*, I, 77-78; III, 393; Juvénal, VI, 489; IX, 20-22; Martial, III, 20, 10-11; XI, 47, 1-4; Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, XVIII, 65-80. A ce sujet, cfr I. Becher, *Der Isiskult in Rom — ein Kult der Halbwelt?* dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 81-90. Sur l'érotisme dans les cultes isiaques, voir Witt, *Isis*, p. 85-86.

1) Sur le culte journalier en Égypte, cfr J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1949 (= *Mana*, 1), p. 175-179; Sauneron, *op. cit.*, p. 78-79; Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte = Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études*, XIV, 1902; M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, 1949, I, p. 1-195.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 20. Cfr Lafaye, p. 113-114; Cumont, *Rel. or.*, p. 88-89; Wittmann, *Isisbuch*, p. 97-100.

3) Cfr Sauneron, *op. cit.*, p. 78-81.

4) Cfr l'inventaire de Nemi (= *Nemus Dianae*, 1).

l'après-midi, les prêtres rassemblés annoncent le commencement de l'office de clôture.¹⁾ Nous ne savons rien de son rituel; il était probablement, comme en Égypte, la répétition simplifiée de celui du matin et se terminait par la fermeture du sanctuaire. Cette liturgie quotidienne introduit dans le paganisme romain une grande nouveauté: désormais on ne sacrifie plus au dieu à telle ou telle occasion, mais on lui rend un culte deux fois chaque jour.

Ces rites quotidiens n'étaient pas les seuls à exécuter. A différents moments de l'année, les prêtres devaient célébrer et présider des solennités exceptionnelles. Les deux grandes fêtes du calendrier isiaque étaient le *Nauigium Isidis*, célébré le 5 mars lors de la réouverture de la navigation et surtout l'*Inuentio Osiridis* qui se déroulait du 26 octobre au 3 novembre, et durant laquelle on commémorait la mort, puis la résurrection d'Osiris.²⁾ Si les prêtres consacraient une bonne partie de leur temps aux dieux, ils se devaient aussi à leurs fidèles. Le grand prêtre Mithra, à Cenchrées, assure lui-même la préparation de Lucius en vue de son initiation. Il révèle au futur myste la volonté d'Isis, dont il se fait l'interprète, et il accomplit personnellement la cérémonie d'initiation.³⁾ Le ministre est aussi un directeur de conscience qui impose à ses ouailles des pénitences ⁴⁾ mais intercède en leur faveur quand ils ont péché.⁵⁾ On voit ici le fossé qui sépare les ministres du culte égyptien des membres du sacerdoce romain. Le prêtre égyptien n'est pas seulement au service de la divinité, mais il doit assurer le salut des fidèles. Nous sommes bien loin de la conception juridique et froide de la religion romaine.

Il nous reste à présent à résoudre le difficile problème de savoir si ces prêtres étaient investis de leurs fonctions à vie et s'ils formaient un véritable clergé, c'est-à-dire un corps sacerdotal professionnel se vouant exclusivement au service divin. Que les sacerdoce aient été attribués à vie semble probable.⁶⁾ C'est là une nouveauté

1) Martial, X, 48, 1. Cfr Alliot, *op. cit.*, p. 121-132.

2) Cfr *infra*, p. 221-228.

3) Cfr *infra*, p. 230.

4) Juvénal, VI, 522-532.

5) Juvénal, VI, 535-538.

6) Une inscription (*Aquae Aponi*, 1) mentionne un (*perpet*)*uus* (?) *sacerdos Isidis Augustae*, mais le mot *perpetuus* est loin d'être assuré. Les

caractéristique de l'époque romaine qui trahit l'égyptianisation des institutions cultuelles. En effet, au contraire, en Grèce, les prêtres isiaques furent le plus souvent des particuliers élus pour un an et l'on y datait les inscriptions religieuses en mentionnant la personne en charge au moment du fait commémoré.¹⁾

Sommes-nous mieux en mesure de déterminer s'il existait un authentique clergé professionnel? Les inscriptions ici nous permettent de répondre à cette question importante car elles nous révèlent que beaucoup de prêtres exerçaient une profession incompatible avec une vie religieuse exclusive. Des ministres d'Isis occupent dans la vie civile les fonctions de décurion, de magistrats municipaux, de sévirs, d'appariteurs ou de *naucularius*.²⁾ Des néocores sont scribe, athlète, *a balnearibus*, ou même attaché à l'organisation de la *classis alexandrina*.³⁾ De plus, beaucoup de ces prêtres faisaient également partie du personnel d'autres dieux. Le titre élevé de prophète est porté par Vettius Agorius Praetextatus, revêtu par ailleurs d'un nombre impressionnant d'autres sacerdoces.⁴⁾ Il n'est pas possible, dans de telles conditions, d'admettre que ces personnes se dévouaient entièrement au culte isiaque. Heureusement, comme nous le verrons, des initiés et même parfois de simple fidèles aidaient les ministres du culte, astreints à de nombreuses prestations, en les déchargeant de tâches secondaires.

Les sanctuaires d'Égypte comprenaient un *pastophorion* destiné à abriter les prêtres et éventuellement les fidèles.⁵⁾ Un *pastophorion* est attesté à Délos mais il n'est pas assuré que les prêtres y résidaient puisque le mot peut désigner, comme en Égypte, des sortes d'hostelleries ouvertes aux dévots désireux de se recueillir au cours d'une charges inférieures étaient en tous les cas parfois confiées à vie comme le prouve l'inscription romaine d'un *aedituus ab Isem Pelagiam* décédé après avoir servi Isis pendant 10 ans (cfr *Roma*, 45). Cfr aussi les inscriptions funéraires mentionnant des prêtres isiaques comme *Ostia*, 6 et 7. Sur cette question, voir Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 49-50, 52-53.

1) Cfr Lafaye, p. 149-150, et P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916, p. 266 sq.; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 48-51.

2) Cfr *supra*, p. 127, n. 5.

3) Cfr *supra*, p. 102.

4) N° 283 = *Roma*, 30. Pour d'autres cas, cfr n° 18, 66, 146, 186, 198, 200, 271, 283, 294, 305.

5) Otto, *op. cit.*, I, p. 283 et 286.

retraite.¹⁾ Dans le temple de Cenchrées, de telles chambres étaient mises à la disposition des fidèles car Lucius, en attendant son initiation, y loua un logement, dans l'enceinte même du sanctuaire.²⁾ En Italie, on ne rencontre ce terme nulle part mais les dépendances aménagées au Sud-Est de l'Iséum de Pompéi ont pu être affectées à cet usage.³⁾

Si les prêtres mènent encore une vie profane, ils sont néanmoins fort absorbés par leur sacerdoce et ils forment un corps hiérarchisé dont les habitudes vestimentaires, alimentaires et morales les distinguent du commun des mortels. Prêtres et initiés vivent d'ailleurs dans un milieu isiaque situé en dehors des réalités du monde. Huguette Fugier ⁴⁾ a très bien mis en évidence cette conception dans le livre XI d'Apulée. Le cadre géographique se rétrécit à une géographie isiaque. Quittant le temple de Cenchrées, Lucius se rend à Rome à l'*Iseum Campense* et n'y est victime d'aucun dépaysement car il retrouve une atmosphère familière.⁵⁾ La société humaine se ramène aussi à une société isiaque. Lucius, autrefois si curieux, n'a plus d'yeux que pour Isis, son culte et ses ministres. La chronologie même du XI^e livre des *Métamorphoses* est pratiquement inexistante; on ne trouve aucune référence à des faits profanes. L'histoire religieuse ignore l'histoire profane et le temps objectif devient un temps religieux. «Ce rythme propre du temps sacré est sans doute, dans tout le livre XI, ce qui atteste le plus sûrement la réalité du sentiment religieux».⁶⁾ Le citoyen qui suivait la déesse, s'il n'abandonnait pas toute vie profane, entraînait dans un nouvel univers: il devenait avant tout un citoyen de l'univers isiaque. On conçoit dès lors combien l'autorité romaine, qui comptait sur le sens civique des gouvernés, ait vu d'un mauvais œil le progrès de cette nouvelle religion. Pour eux, un citoyen isiaque était un citoyen suspect dont la vraie patrie était un

1) Roussel, *op. cit.*, p. 62, 152-153 et 270.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 19.

3) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 38.

4) H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 321-327.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 26: «J'étais son adorateur fidèle, nouveau venu dans sa maison (de Rome), mais chez moi dans sa religion».

6) Fugier, *op. cit.*, p. 326.

temple. L'emprise morale des membres du clergé sur les fidèles était d'ailleurs grande et Juvénal se moque des mortifications acceptées pieusement par les dévotes.¹⁾ Même les demi-mondaines, les maîtresses de Tibulle, de Properce et d'Ovide ²⁾ respectent les jours chastes imposés par les prêtres et quand elles ne peuvent résister aux désirs de leurs amants, elles vont s'en accuser auprès de leur directeur de conscience.³⁾ Dans le domaine de la vie politique, nous voyons encore les Isiaques de Pompéi se mettre d'accord pour appuyer lors des élections un candidat à une magistrature.⁴⁾ De tels agissements devaient particulièrement inquiéter l'État. Ces cultes étaient d'autant plus dangereux dans l'esprit du pouvoir qu'ils échappaient au contrôle exercé sur les cultes officiels. C'est même, ainsi que nous l'établirons plus loin, la cause profonde des persécutions qui s'abattront sur les cultes égyptiens. Comme l'a très bien dit Cumont: ⁵⁾ «la religion cesse d'être liée à un État pour devenir universelle; elle n'est plus conçue comme un devoir public, mais comme une obligation personnelle; elle ne subordonne plus l'individu à la cité, mais prétend avant tout assurer son salut particulier dans ce monde et dans l'autre». Le triomphe de ces idées signifiait la ruine de l'État et de la religion romaine, «dont le royaume était de ce monde».⁶⁾ Les prêtres n'avaient pas seulement introduit une hiérarchie, des signes extérieurs et un rituel égyptien, mais ils avaient surtout répandu une nouvelle conception des rapports entre la divinité et les hommes. D'abord combattue, cette nouvelle foi apporta au vieux paganisme romain une sève qui allait lui permettre de se survivre et de lutter avec efficacité contre le Christianisme.

1) Juvénal, VI, 522-538.

2) Cfr *supra*, p. 86.

3) Cfr l'inscription *Roma*, 103 f qui met les Isiaques en garde contre le sentiment de découragement.

4) Cfr *supra*, p. 83.

5) Cumont, *Rel. or.*, p. XII-XIII.

6) Expression de A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1938 (= *Coll. Évolution de l'Humanité*, 17), p. 460.

CHAPITRE V

LES INITIÉS ET LES FIDÈLES

En dessous des prêtres venait la foule des croyants non revêtus d'un sacerdoce. Cette catégorie comprenait deux classes : les simples fidèles et les initiés, ces derniers se distinguant des premiers par leur crâne rasé et leur vêtement de lin blanc.¹⁾ En effet, tous les Isiaques n'avaient pas le privilège de se voir admis parmi les initiés. Cette promotion religieuse ne dépendait pas du fidèle ou du prêtre mais de la volonté de la divinité elle-même. Devant les insistances de Lucius ²⁾ pour hâter son initiation, le grand prêtre lui rappelle que cet acte est «un salut obtenu par grâce» et qu'il n'a pas le droit d'agir sans avoir reçu d'ordre, sous peine de se charger d'un péché qui le vouerait au trépas. Ces élus portaient non seulement l'habit isiaque, mais ils participaient au culte à titre officiel ³⁾ et, lors des cérémonies, avaient le droit de pénétrer avec les prêtres dans le sanctuaire.⁴⁾ Pour se préparer à cette consécration, ils devaient s'abstenir pendant dix jours des plaisirs de la table et ne manger aucune chair ni boire de vin.⁵⁾

Les croyants étaient rassemblés en associations ⁶⁾ dont malheureusement, nous ignorons l'exacte composition. Ces groupements reçoivent le nom de collège (*collegium*) ⁷⁾ et leurs membres sont

1) Apulée, *Metam.*, XI, 9 décrit les fidèles participant au cortège du *Nauigium Isidis*, puis en XI, 10 les initiés (*turbæ sacris diuinis initiatae*). Dans les inscriptions, on les appelle *telestini* (*Forum Popilii*, 1) ou *mystes* (*Roma*, 103, b, g, h). Cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 126-127.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 21.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 30 : Lucius, une fois initié, ne participe plus au culte mêlé au commun des fidèles, comme il l'avait fait autrefois (cfr XI, 19).

4) Apulée, *Metam.*, XI, 17.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 21 ; 23 ; 28 ; 30.

6) Sur les noms romains de ces associations, on consultera, de façon générale, Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 87-94. A l'époque grecque, les membres de ces groupements portent surtout des noms en — σται (cfr Vidman, *op. cit.*, p. 66 sq.).

7) *Collegium Isidis : Aternum*, 2. *Collegium Serapis : Aternum*, 1. *Collegium Serapis et Iunonis : Locri*, 1. Sur les *collegia*, cfr Vidman, *op. cit.*, p. 88.

désignés de diverses façons. Ils sont dits «adorateurs» d'Isis, ou de Sérapis,¹⁾ ou encore «confrères».²⁾ Ils se proclament aussi «de la religion d'Isis»³⁾ ou plus simplement «de la religion».⁴⁾ D'autres se donnent le nom d'«Isiaque»;⁵⁾ ou plus rarement de «Bubastiaca»⁶⁾ ou d'«Anubiacus»,⁷⁾ s'ils vouent une dévotion spéciale à Isis, Bubastis ou Anubis. Rappelons au passage que le terme «*Serapiacus*» n'est pas utilisé pour marquer une appartenance à une association mais sert de *cognomen*.⁸⁾ Le collège est probablement présidé par un personnage appelé «*pater sacrorum*»,⁹⁾ et ses finances sont gérées par un trésorier.¹⁰⁾ Certains corps importants,

1) *Cultores Isidis*: *Atina*, 1. *Cultores Serapis*: *Portus*, 4. Ce terme est l'équivalent du grec thérapeute (cfr Vidman, *op. cit.*, p. 87).

2) *Corporati*: *Roma*, 10.

3) *Sacrorum Isidis*: n° 126 (ingénue); 157; 198 (ingénu); 238 (affranchi). Les chiffres renvoient à notre prosopographie qui figure à la fin de notre *Inventaire*. Les numéros en italiques désignent des femmes.

Ce titre, comme celui de *sacrorum*, se rencontre exclusivement en Italie et est surtout porté par des femmes; il désignait sans doute des fidèles occupant une situation subalterne et inférieure à celle des mystes (cfr Vidman, *op. cit.*, p. 88-89).

4) *Sacrorum*: n° 75; 79 (affranchie); 103; 106; 133; 170; 176 (affranchie); 187 (esclave); 252; 279 (affranchi).

5) *Isiacus*: trois ingénus: n° 83, 84, 120. *Isiaca*: n° 34; 105 (rang sénatorial). *Isiaci*: *Pompei*, 1, 3; *Portus*, 1.

Pour Salem dans *J.R.S.*, 1938, p. 56-59, le terme d'*Isiacus* désigne un prêtre d'Isis. Vidman, *op. cit.*, p. 90-93 propose une interprétation plus souple: ce titre s'applique à des fidèles (cfr *Pompei*, 1, 3 et *Portus*, 1), et dans certains cas à un prêtre de rang inférieur (n° 83, 84, 120 = *Ostia*, 4, 10, 5) ou même à une initiée (n° 105 = *Roma*, 31). Pour l'*Isiaca* n° 34 (= *Ostia*, 3) le sens est moins clair.

6) *Bubastiaca*: n° 61 et 81. *Bubastiaca* signifie attachée au culte de Bubastis, une forme d'Isis; cfr *infra*, p. 189-190.

7) *Anubiacus*: deux ingénus: n° 84 et 107. Les *Anubiacy* sont sans doute identiques aux Anubophores qui portaient l'effigie ou le masque d'Anubis, cfr *infra*, p. 210 et 211. D'après *Ostia*, 5 (où apparaît le n° 84), ce titre désignait une fonction assez haute car le personnage en question était déjà *Isiacus*, avant d'être promu par la déesse au rang d'*Anubiacus* (cfr Vidman, *op. cit.*, p. 92).

8) Cfr *supra*, p. 43-44.

9) Cfr n° 103 et 113; voir cependant les réserves émises sous *Roma*, 37.

10) La dédicace d'un temple à Isis Augusta à Rome (*Roma*, 10) a été faite pendant la *quaestura* d'un fidèle, dont le nom est perdu. Il faut interpréter cette questure comme celle du collège isiaque mentionné dans cette inscription. On en trouve un autre exemple à Potaïssa en Dacie (cfr *CIL*, III, 882 = *Syll.* 698).

comme le collège des pastophores à Rome, ont une *curia* composée de décurions nommés pour cinq ans.¹⁾ Une inscription isiaque de Rome ²⁾ nous parle d'un *quinquennalis perpetuus* et d'un *quinquennalis*, qui, vu le contexte, exerçaient, semble-t-il, des fonctions au sein d'un collège isiaque. Le *quinquennalis* est le fils du *quinquennalis perpetuus*, ce qui inciterait à croire que certaines charges étaient héréditaires. Dans d'autres cas, le collège déléguaient ses pouvoirs à un *adlector* chargé de choisir des Isiaques dignes d'occuper des postes dirigeants. A Rome, ce soin incombe à un prêtre d'Isis, dit *adlector collegi ipsius*.³⁾

Fidèles et initiés participaient au culte, les premiers à titre privé, les seconds à titre officiel.⁴⁾ Lucius, avant d'être initié, loue un logement dans l'enceinte du temple et prend part au service de la déesse à titre privé.⁵⁾ Les occupations sacrées n'étaient probablement conférées à des fidèles que là où le clergé était en nombre insuffisant pour assurer lui-même toutes les tâches cultuelles.⁶⁾ Ainsi à Pompéi, un jeune homme chevelu est peint, dans la *Pompa Isidis*, avec une situle en main.⁷⁾ A Stabies, la fresque illustrant les préparatifs d'une procession isiaque nous présente aussi de simples fidèles portant hydries et situles.⁸⁾ Dans une peinture d'Herculanum, on les retrouve composant un chœur qui exécute des chants sacrés dans la cour du sanctuaire.⁹⁾ Les dévots se rendaient fréquemment au temple pour adorer la divinité ¹⁰⁾ qu'ils contemplaient assis.¹¹⁾ La maîtresse de Tibulle y va chanter deux fois chaque jour, c'est-à-dire

1) Apulée, *Metam.*, XI, 30.

2) *Roma*, 63.

3) *Roma*, 15. Cfr Lafaye, p. 145, n. 6.

4) Cfr *supra*, p. 144.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 19.

6) Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 98.

7) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 94 et n° 35, p. 137 et pl. IV, 3.

8) Cfr *supra*, p. 117-118.

9) Cfr *Herculaneum*, 3.

10) Tibulle, I, 3, 30; Catulle, X, 24-27; Martial, II, 14, 7-8; Apulée, XI, 19 et 20.

11) C'est un détail qui revient souvent sous la plume des auteurs anciens, cfr: Ovide, *Amores*, II, 13, 17; *Ars Amat.*, III, 635; *Tristes*, II, 297; *Pont.*, I, 1, 52; Tibulle, I, 3, 30; Martial, II, 14, 7-8. Les *cathedrae* étaient disposées au pied du sanctuaire (devant les portes (cfr Tibulle, *ibidem*) et devant les autels (cfr Ovide, *Pont.*, I, 1, 52). Cfr Lafaye, p. 118-119.

sans aucun doute lors de la cérémonie d'ouverture puis lors de l'office de fermeture du temple.¹⁾ La foule des adorateurs se rassemble aussi pour célébrer solennellement les fêtes isiaques, comme le *Nauigium Isidis*.²⁾

Les initiés étaient attachés au temple où ils avaient été consacrés. Lucius doit subir une nouvelle initiation à Rome parce que lui dit Isis: «les ornements de la déesse, que tu as revêtus dans ta province, doivent rester dans le temple où tu les as déposés».³⁾ De même, à Modène, un Isiaque se dit *sacrorum ab Roma*⁴⁾ et l'inscription funéraire d'un *nauclerus*, originaire de Dalmatie, prend soin de préciser qu'il faisait partie du collège de Sérapis de Salona.⁵⁾

Les initiés, et peut-être les fidèles, se réunissaient à diverses occasions dans un local spécial, une «*schola*».⁶⁾ Cette salle de réunion, qui dans l'Iséum de Pompéi doit correspondre à l'*Ecclésiastérion*,⁷⁾ est mentionnée dans trois inscriptions.⁸⁾ Elle a pu servir à l'occasion de cadre à des repas confraternels.⁹⁾

La foi de tous ces Isiaques était grande quand on songe aux privations et aux mortifications imposées par le culte.¹⁰⁾ Certaines

1) Tibulle, I, 3, 30.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 9.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 29.

4) *Mutina*, 2.

5) *Aternum*, 1.

6) Lafaye, p. 184-185. Voir aussi *Roma*, 410-411.

7) Description de Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 36-37. La *schola* de Pompéi est signalée par une inscription (cfr *Pompei*, 34).

8) *Pompei*, 34; *Portus*, 4; *Praeneste*, 2.

9) A Pompéi, on y a retrouvé des restes de repas (cfr Lafaye, p. 166; Witt, *Isis*, p. 96 et pl. 29). Dans Apulée, *Metam.*, XI, 27, il est question d'un repas pris à Rome en l'honneur de l'auguste religion. Toutefois en ce qui concerne les banquets rituels offerts aux dieux alexandrins, on n'a trouvé aucune trace de leur existence en Italie. Seule une lampe (cfr *Roma*, 437) se rapporte peut-être à un *lectisternium*, mais rien ne prouve qu'elle ait été fabriquée en Italie, ou tout au moins qu'elle reflète un rite pratiqué dans ce pays. Sur les banquets rituels, cfr H. Youtie, *The Kline of Sarapis* dans *H.Th.R.*, 41 (1948), p. 9-29; L. Castiglione, *Zur Frage der Sarapis-Kline* dans *A. A. Hung.*, 9 (1961), p. 287-303; Ph. Bruneau dans C. Vatin, *La stèle funéraire de Byzance n° 41* dans *B.C.H.*, 92 (1968), p. 220-225; G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, p. 83-84; Witt, *Isis*, p. 164 et p. 307, n. 43 et 308, n. 65.

Sur le sentiment de fraternité qui unissait les Isiaques, cfr *Roma*, 103 g et h.

10) Cfr *supra*, p. 138, 144.

femmes, lorsqu'elles se paraient de bijoux, prenaient soin de fixer religieusement à leur collier des figurines divines ou portaient des bagues à motif isiaque.¹⁾

Parmi tous ces collèges, certains avaient des attributions particulières. Tel devait être le cas des mélanéphores et des mégaléphores. Mis à part les noms de leurs membres, nous ne connaissons virtuellement rien de ces deux ordres. Le premier, qui apparaît souvent à Délos,²⁾ est composé de fidèles vêtus de noir et formant une confrérie apparemment liée étroitement au culte.³⁾ Une inscription funéraire de Rome mentionne trois hommes et une femme ayant ce titre.⁴⁾ Comment justifier le port d'un habit noir? La couleur noire est en fait liée à Osiris en tant que dieu Nil. Selon Plutarque, les Égyptiens prétendaient qu'Osiris était noir⁵⁾ parce que l'eau donne une coloration noirâtre aux objets.⁶⁾ Les textes insistent souvent sur la teinte noire du limon,⁷⁾ teinte qui a d'ailleurs donné son nom à l'Égypte; le mot égyptien (*Km.t*) qui la désigne signifiant «la noire». En outre, Osiris était un dieu à la peau foncée en tant que dieu infernal.⁸⁾ Isis est aussi connue comme la reine «à la robe noire»⁹⁾ et, semble-t-il, précisément en rapport avec l'*Inuentio*

1) Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 112 et n° 117-129 *ter*, p. 167-170.

2) Cfr Roussel, *Les cultes ég. à Délos*, n° 21, 26, 98, 105, 115, 131, 151, 160, 164. Sur les mélanéphores dans le monde grec, cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 68-74 qui considère cette association comme étant d'origine plus égyptienne que grecque. Pour Witt, *Isis*, p. 97, il s'agissait de prêtres dévoués spécialement à «Isis à la robe noire».

3) Roussel, *op. cit.*, p. 271, 288-289.

4) *Roma*, 3.

5) Plutarque, *De Iside*, 22.

6) Plutarque, *De Iside*, 33.

7) Cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 115 et 116, n. 1.

8) Bonneau, *op. cit.*, p. 254, n. 5.

9) Cfr *S.E.G.*, 8 (1947), 550, v. 34, où Isis est dite μελανηφόρος. Sur cette inscription, cfr E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969, n° 175, III, p. 638 et 647-648. Dans une autre inscription d'Égypte, il semble qu'il faille rapporter à Isis le titre de μελανόστολος: cfr Bernand, *op. cit.*, n° 167, v. 3, p. 588-589; P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1950, p. 47, n. 3. De même dans la description de l'apparition d'Isis à Lucius, ce dernier est surtout frappé par le manteau noir de la déesse. En réalité, la couleur noire est associée à Isis en tant que reine des enfers; cfr Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, II, Prague, 1941, p. 227. Sur Isis, souveraine de l'au-delà, cfr G. Vandebek, *De interpretatione graeca van de Isisfiguur*, Louvain, 1946, p. 128-130. De même Anubis,

Osiridis.¹⁾ Parfois, ses statues étaient voilées de noir; aux dires de Plutarque,²⁾ elles figuraient les obscurcissements de la lune avec laquelle s'identifie la déesse égyptienne. Cependant, quand on connaît l'importance prise par l'eau du Nil, émanation d'Osiris, dans le culte délien et italien,³⁾ et la grande part jouée par l'*Inuentio Osiridis* dans le rituel isiaque, on peut se demander à bon droit si les membres de ce collège n'étaient pas vêtus de noir, à l'image d'Isis en deuil, pour servir Osiris. Ces mégaléphores ont pu constituer une association intervenant plus spécialement dans la célébration de la mort et de la résurrection d'Osiris, lors de la grande fête de l'*Inuentio Osiridis*.

Nous sommes encore plus mal renseignés sur le titre de mégaléphores, qui, à notre connaissance, n'apparaît qu'une fois dans une inscription de Rome,⁴⁾ où il est porté par un prêtre d'Isis Regina. La glose d'Hesychius,⁵⁾ βυσσοφαρεῖ· μεγαλοφαρεῖ, nous indique que l'emploi du mot est parallèle à celui de mégaléphore. Le mégaléphore serait le prêtre vêtu d'un vêtement de lin. Pour L. Vidman,⁶⁾ le mot désignerait plutôt un prêtre habillé d'un habit solennel.

Un rôle spécial était réservé aux navarques, qui organisaient la fête du *Nauigium Isidis*. L. Vidman⁷⁾ a bien montré que ces navarques sont à mettre en rapport avec les cultes isiaques. Les deux personnages⁸⁾ investis de cette charge en Italie appartenaient à la flotte de Misène. Il ne peut cependant s'agir d'officiers ordinaires, car l'un est mort à l'âge de 24 ans et tous deux sont dits *navarchus bis*, ce qui est incompatible avec la nature permanente de cette

comme dieu des enfers, a la face noire; mais comme divinité céleste, son visage est doré; cfr P. Perdrizet, *Les représentations d'Anoubis dans l'imagerie gréco-égyptienne* dans *Rev. Ég.*, N.S.I (1919), p. 185-190.

1) Hippolyte (V, 7, 23) parle d'Isis μελαινέμων qui recherche le phallus d'Osiris.

2) Plutarque, *De Iside*, 52.

3) Cfr *supra*, p. 116-118 et *infra*, p. 204-206.

4) *Roma*, 68.

5) Ed. Schmidt, II, p. 407, 52.

6) *Syll.*, 410.

7) Vidman, *Nauarchos im Isiskult* dans *L.F.*, 89 (1966), p. 270-277; Id., *Isis und Sarapis*, p. 76-85. L'auteur insiste sur le fait que cette charge apparaît seulement à partir de la fin de l'époque hellénistique.

8) N° 9 et 278 = *Misenum*, 1 et *Roma*, 69.

fonction.¹⁾ La présence de marins de Misène dans cette fête n'a rien d'extraordinaire puisqu'ils étaient les premiers intéressés par le rite d'ouverture de la saison de navigation. Ce poste de navarque était probablement une sorte de charge liturgique non permanente.²⁾

Il nous reste à dire un mot de la participation des enfants aux cultes isiaques. Reprenant et complétant un article de Becatti,³⁾ Vict. von Gonzenbach⁴⁾ a consacré une étude approfondie à une série de portraits d'enfants caractérisés par le port d'une boucle de cheveux derrière l'oreille droite. Cette boucle fait immédiatement songer à la tresse caractéristique du dieu Horus enfant, c'est-à-dire Harpocrate. Le rapprochement semble permis car tous les portraits romains conservés figurent exclusivement de jeunes garçons âgés de 3 à 14 ans. On se trouverait donc en présence d'enfants isiaques, ayant joué le rôle de serviteurs et d'officiants mineurs, après avoir reçu un enseignement préliminaire préparatoire à l'initiation véritable. Malheureusement, nous ignorons presque tout sur cette catégorie de jeunes fidèles.⁵⁾ Plutarque⁶⁾ nous apprend cependant que Cléa, — à qui il dédie son traité sur Isis et Osiris —, avait été consacrée par ses parents aux mystères osiriaques, mais elle n'était déjà peut-être plus une enfant à ce moment. Dans une inscription funéraire grecque de Rome,⁷⁾ un père et une mère souhaitent

1) Cfr C. G. Starr, *Roman Imperial Navy*, 31 B.C.-A.D. 324, Cambridge, 2e éd., 1960, p. 87-88, 103.

2) Vidman dans *L.F.*, 89 (1966), p. 277.

3) G. Becatti, *Una stele ostiense del tardo impero* dans *Critica d'Arte*, 3 (1938), p. 49-56.

4) V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweißen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn, 1957. A propos des coiffures isiaques, voir aussi Cl. Rolley dans *B.C.H.*, 92 (1968), p. 187-219 et 94 (1970), p. 551-565; V. von Gonzenbach dans *B.C.H.*, 93 (1969), p. 885-945.

5) Le chœur de jeunes gens qui prend part à la procession du *Nauigium Isidis*, décrit par Apulée, *Metam.*, XI, 9, n'est pas à prendre en considération puisqu'il est formé de la «lectissima iuventus», c'est-à-dire de jeunes gens et non d'enfants. De même l'image d'un fidèle de Pompéi (cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 35, p. 137) tenant une situle ne représente pas un enfant comme le pense V. von Gonzenbach, *op. cit.*, p. 14, mais un jeune homme (cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 94). Toutefois à Herculaneum (cfr *Herculaneum*, 4), les enfants sont associés à une cérémonie isiaque (cfr Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 44-45).

6) Plutarque, *De Iside*, 35.

7) *Roma*, 105.

qu'Osiris accorde le *refrigerium* à leur fils immortel décédé à l'âge de 11 ans. Cependant rien ne prouve que ce garçon ait participé de son vivant au culte d'Osiris. On ignore la provenance exacte de la plupart des portraits portant «la boucle d'Horus», bien que plusieurs soient originaires d'Italie. Trois ont été retrouvés à Ostie et un à Rome.¹⁾ Cette pratique serait donc particulièrement bien attestée dans les milieux où l'influence égyptienne et alexandrine était forte, et surtout à partir du IIe siècle de notre ère.²⁾ Cette «boucle d'Horus» était-elle effectivement une marque religieuse ou ne reflétait-elle qu'une mode égyptienne, c'est ce qui nous paraît difficile de déterminer dans l'état présent de notre documentation.

1) Ostie: V. von Gonzenbach, *op. cit.*, K 16, p. 147-148, pl. 15 (sarcophage du 3e quart du IIIe s.), K 17, p. 148-149, pl. 16 (couvercle de sarcophage de 260-280), K 18, p. 149-150, pl. 17 (stèle funéraire de 300-350), Rome: K 20, p. 151-152, pl. 18b (verre doré du IVe s.).

2) V. von Gonzenbach, *op. cit.*, p. 61.

CHAPITRE VI

RAISONS DE LA FOI ISIAQUE: CONVICTION RELIGIEUSE OU OPPORTUNISME POLITIQUE?

Pour Baechler,¹⁾ il existe en Italie deux types d'Isiaques: les Orientaux restés fidèles à leurs croyances, et les Romains appartenant à l'aristocratie municipale ou à l'entourage impérial, qui embrassent ce nouveau culte par opportunisme politique. Que faut-il penser d'une telle hypothèse?

S'il est exact que des magistrats municipaux et, dans une moindre mesure, des fonctionnaires impériaux se sont tournés vers les dieux alexandrins, nous avons vu que la grosse majorité des dévots isiaques appartenaient à la petite bourgeoisie et au monde des affranchis.²⁾ Où était pour ces derniers l'avantage d'adorer Isis ou Sérapis? Quant aux membres de l'aristocratie municipale, ils étaient, eux, trop loin de Rome pour espérer que leur zèle envers les dieux égyptiens soit connu de l'empereur.³⁾ D'ailleurs, à part peut-être Caligula et Caracalla, l'Empire romain a-t-il un jour été dirigé par un souverain entiché des cultes isiaques au point d'en faire un critère de promotion pour ses sujets? Si la chose était, il est bien curieux que les personnes les plus proches du pouvoir, les magistrats de la capitale, aient manifesté si peu d'intérêt pour cette religion. N'oublions pas enfin que les dieux égyptiens n'ont pas toujours compté que des amis dans les rangs du gouvernement; loin de là! Il a fallu au contraire aux Isiaques de la République et du début de l'Empire une foi bien profonde pour résister aux

1) J. Baechler, *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, Mémoire dactylographié, Strasbourg, 1959, p. 164-166, 175, 191-192. L'auteur arrive à cette conclusion erronée parce qu'il ne tient pas compte de la grosse masse des personnes qui ne mentionnent aucun titre et qui sont d'origine plébéienne (cfr *supra*, p. 85, 94). De plus, il se borne à citer le chiffre global de 69 Orientaux (p. 177) sans exposer les critères retenus pour effectuer ce décompte.

2) Cfr *supra*, p. 94.

3) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 118-119.

persécutions répétées qui s'abattaient sur leurs dieux. Comment admettre de plus que des fidèles auraient accueilli Isis et Sérapis sur leurs autels domestiques,¹⁾ parmi Lares et Pénates, pour plaire à l'empereur?

Les dédicaces permettent d'ailleurs de juger des sentiments qui poussaient les adorateurs à rendre hommage aux divinités nilotiques. Plusieurs ont dédié une inscription pour obéir à un ordre,²⁾ à un avertissement ³⁾ ou à une vision de la divinité.⁴⁾ D'autres ont voulu attirer la bienveillante attention divine sur leur personne ⁵⁾ ou celle de proches.⁶⁾ La grosse majorité enfin désire, par un geste pieux, remercier Isis ou Sérapis pour un vœu exaucé.⁷⁾ Ce sont là des attitudes essentiellement religieuses, car un homme en détresse ne choisit pas de s'adresser à un dieu en faveur auprès de l'autorité; il prie la divinité en qui il a confiance.

Parmi les inscriptions offertes au bénéfice d'un tiers, dix sont

1) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 106-109.

2) *Imperio*: Pola, 1; *Corfinium*, 1. Κατὰ κέλευσιν: Roma, 84. Κατὰ τάγματα: *Centuripae*, 1. Cfr *supra*, p. 144 où l'on voit Isis décider en souveraine du droit à l'initiation d'un fidèle. Les nombreuses interventions d'Isis dans le récit d'Apulée montrent aussi l'importance de la volonté divine; sur ces passages, cfr l'analyse de Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, p. 301-303.

3) *Ex monitu*: *Iustinopolis*, 1.

4) *Ex visu*: *Aquileia*, (17); *Asculum*, 1; *Roma*, 7, 13, 25, 63.

5) *Ostia*, 10.

6) *Aquileia*, 1; *Florentia*, 1 et 5; *Ostia*, 15; *Roma*, 18; *Pompei*, 26. Pour le salut d'un tiers et du dédicant: *Aquileia*, 14; *Roma*, 27, 64.

7) Dans ce cas, la formule la plus courante est *V(otum) S(oluit) L(ibens) M(erito)*. Les inscriptions élevées en remerciement sont nombreuses: Vénétie: *Aquileia*, 2, 4, 10, 11, 16, 19, 21; *Brixia*, 1, 2; *Cividate*, 1; *Malcesine*, 1; *Sublaudio*, 1; *Verona*, 2, 8.

Transpadane: *Augusta Taurinorum*, 1; *Mediolanum*, 1.

Émilie: *Bononia*, 2; *Mutina*, 1; *Veleia*, 1.

Ligurie: *Industria*, 2.

Ombrie: *Sentinum*, 1.

Étrurie: *Florentia*, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10.

Picenum: *Auximum*, 1.

Samnium: *Forum Novum*, 1.

Latium: *Aquinum*, 1; *Lavinium*, 1; *Ostia*, 24, 29, 30; *Portus*, 2, 3, 7; *Tusculum*, 1.

Roma: 6, 17, 18, 27, 76, 79, 80, 85, 103 g et i, 108.

Campanie: *Pompei*, 2, 35; *Puteoli*, 1, 2.

Sardaigne: *Turris Libisonis*, 1.

consacrées au salut d'un empereur,¹⁾ mais seules deux d'entre elles sont l'œuvre d'individus occupant un poste officiel.²⁾ Les autres émanent d'un *curator* de la flotte frumentaire d'Alexandrie ³⁾ (dont la charge était de caractère privé), de membres du clergé ou des collèges,⁴⁾ ou encore de simples particuliers. Si certains dédicants ont très bien pu demander aux dieux d'Égypte de protéger l'empereur en raison de leur foi personnelle,⁵⁾ il n'est pas exclu ici que d'autres aient porté leur choix sur les dieux égyptiens pour flatter l'autorité. En effet, les empereurs, pour le salut desquels ces dédicaces ont été offertes, appartiennent presque tous à la maison des Sévères favorable à la foi isiaque.⁶⁾ Limitée dans le temps, cette pratique l'est aussi dans l'espace, car elle est seulement attestée à Ostie, Portus, Rome et Pouzzoles. On relève également que la moitié de ces inscriptions ⁷⁾ sont en grec et proviennent donc probablement de milieux gréco-orientaux.

1) Pour Marc-Aurèle, sa femme Faustina, et leurs enfants: *Ostia*, 1. Pour Septime-Sévère, Caracalla et Iulia Domna: *Portus*, 8 et *Roma*, 14.

Pour Caracalla: *Roma*, 79.

Pour Sévère-Alexandre et sa mère Iulia Mamea: *Portus*, 6.

Suite à une nomenclature incomplète, pour Antonin le Pieux, ou Marc-Aurèle, ou Caracalla, ou Héliogabale: *Puteoli*, 2; pour Commode, ou Marc-Aurèle, ou Antonin le Pieux, ou Caracalla: *Portus*, 14. *Roma*, 9 est élevée en l'honneur de la maison impériale. *Portus*, 1: le nom de l'empereur est perdu. *Roma*, 78 ne précise pas le nom des empereurs; il est probable qu'il s'agit de Septime-Sévère et de Caracalla.

2) *Procurator ad oleum in Galbae Ostiae portus*: *Ostia*, 1. *Princeps castrorum*: *Roma*, 14.

3) *Portus*, 8. Ce personnage est aussi néocore. Sur sa fonction, cfr *supra*, p. 102, 133.

4) *Portus*, 6: un néocore, accompagné d'autres membres du clergé de Sérapis.

Portus, 1: un prêtre d'Isis et les *Isiaci*.

Roma, 9: le *corpus pausariorum et argentariorum*.

Roma, 79: un hiérodoule.

Il faut aussi signaler à nouveau le néocore cité dans la note précédente.

5) Dans deux occasions, il était normal que des Isiaques s'adressent spécialement aux dieux égyptiens, puisqu'ils leur demandent une protection sur les mers: cfr *Ostia*, 1 et *Portus*, 8.

6) Cfr L. Vidman, *Isisverehrung*, p. 393; et *infra*, p. 437 sq. On notera cependant que l'on rencontre encore un plus grand nombre de dédicaces offertes à d'autres divinités en l'honneur de la maison des Sévères, cfr Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969, p. 95-96.

7) *Portus*, 6, 8, 14; *Roma*, 78, 79.

Le succès des dieux égyptiens n'est pas dû à un opportunisme politique mais relève de mobiles religieux. Déjà à la fin du III^e siècle et au début du II^e siècle avant notre ère, la religion romaine avait traversé une crise ¹⁾ illustrée par l'introduction du culte de Cybèle et l'affaire des Bacchanales. Cette désagrégation se poursuivait et les efforts d'Auguste pour redresser la religion traditionnelle n'aboutirent qu'à un «replâtrage, estimable d'ailleurs, mais non à une reconstruction solide». ²⁾ De leur côté, les philosophes se laissèrent séduire par les courants de la pensée grecque. L'homme moyen se trouvait ainsi en présence d'un culte manquant de vie profonde ou de discussions philosophiques, qui ne pouvaient apaiser sa soif du surnaturel. La religion romaine avait toujours présenté un aspect assez froid et juridique, et les dieux du Capitole n'avaient jamais pris en charge le sort du défunt destiné à un au-delà incertain. Face à cette religion austère, les cultes isiaques ne pouvaient que séduire les âmes. Comme l'a très bien exprimé Cumont : «Ils les ont attirées, d'abord par la séduction puissante de leur rituel ; ils les ont retenues par les promesses merveilleuses de leurs doctrines eschatologiques». ³⁾ Le cérémonial nouveau de ce culte, ses fêtes, la décoration de ses temples, ses costumes liturgiques, tout cela répondait à l'attrait du mystérieux qui dort en chaque homme. Mais si une certaine mode exotique n'était pas toujours étrangère à l'élan qui poussait hommes et femmes vers les dieux égyptiens, ⁴⁾ ceux-ci leur proposaient dans la suite des réconforts beaucoup plus profonds. L'initiation, qui attache le fidèle à la divinité, lui garantit l'aide secourable en cette vie et le salut après la mort. Le grand prêtre mis en scène par Apulée proclame que «ceux dont la majesté de notre déesse a revendiqué la vie pour les garder à son service, ne

1) Sur les conditions religieuses de la pénétration des cultes isiaques en Italie, cfr *infra*, p. 357-361.

2) J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I, Paris, 1955, p. 29.

3) F. Cumont, *Rel. or.*, p. 86-87 ; voir aussi p. 92-93 ; et Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 116-118.

4) Cfr par exemple, Juvénal, VI, 580-581 : il met en scène une dévote malade qui refuse de se nourrir en dehors des heures marquées dans son traité de Pétoiris, un mage égyptien. Sur les attraits extérieurs de la religion isiaque, cfr A.D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 80-81.

sont plus exposés aux rigueurs du sort». ¹⁾ Lucius dans sa prière à Isis insiste sur la protection qu'accorde la déesse ici-bas, ²⁾ et, après sa troisième initiation, Osiris l'engage à continuer sous sa garantie sa carrière d'avocat. ³⁾ Après les péripéties terrestres, le myste était encore assuré d'une immortalité bienheureuse, car «les clefs de l'enfer et la garantie du salut sont aux mains de la déesse». ⁴⁾ Les fidèles pouvaient aussi trouver aide, réconfort et conseil auprès des prêtres, qui servaient d'intermédiaire entre leurs ouailles et les dieux. Enfin cette religion offrait aux cœurs mystiques la possibilité d'entrer en contact intime avec la déesse, de méditer de longues heures au temple devant l'effigie divine et de se purifier par des périodes d'abstinence alimentaire et de continence charnelle ou par des pénitences. Le caractère universel d'Isis, et dans une moindre mesure de Sérapis, permettait à ces dieux de pénétrer dans toutes les couches de la société.

Tous ces charmes mystiques et rituels, toutes ces promesses d'une vie terrestre placée sous la garde de la divinité et d'une immortalité dans l'au-delà possédaient une force d'attraction suffisante pour séduire des hommes et des femmes, qui ne renieront pas leurs dieux malgré des persécutions répétées, à la fin de la République et au début de l'Empire. Pourquoi la religion isiaque, qui faisait la part si belle aux sentiments personnels, aurait-elle dû se contenter de fidèles tièdes ralliant le camp des dieux nilotiques poussés par un opportunisme politique, qui risquait de se révéler bien peu payant? Les conversions isiaques furent sincères tant le message des dieux égyptiens était réconfortant et satisfaisant pour des âmes assoiffées de sentiments religieux authentiques.

1) Apulée, *Metam.*, XI, 15.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 25.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 30.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 21. Sur cette question, cfr *infra*, p. 236-238.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIEUX ÉGYPTIENS EN ITALIE

Après avoir analysé la situation des Isiaques en Italie, il nous faut aborder l'étude des dieux égyptiens. Les questions soulevées par ce problème sont très nombreuses, mais nous voudrions surtout envisager ici certains aspects dont la solution est déterminante pour la propagation et la diffusion des cultes égyptiens sur le sol italien.

Il est d'abord essentiel de relever quelles sont les divinités égyptiennes rencontrées dans la péninsule et d'établir quelles sont celles qui ont connu le meilleur accueil. Ensuite, on s'attachera à voir si ces dieux ont bénéficié du même succès, indifféremment à travers toute l'Italie, et s'ils ont recruté leurs adeptes dans des milieux identiques. On retracera alors les principaux aspects présentés par ces divinités tant sur le plan du contenu théologique que sur le plan de la forme iconographique. Ces diverses enquêtes nous mettront en mesure de déterminer la nature égyptienne, hellénistique ou romaine prise par les dieux nilotiques en Italie.

Dans ces recherches, nous utiliserons surtout les documents épigraphiques: non seulement, ils nous apportent des renseignements qu'ils sont seuls à fournir mais, comme nous l'avons déjà souligné, ils sont les témoins irrécusables d'une pratique et d'un sentiment religieux. Nous compléterons cette information par l'examen du culte et des conditions matérielles dans lesquelles il se déroulait. Enfin, nous consacrerons un chapitre aux jugements émis par les auteurs anciens sur les dieux égyptiens. Il est préférable de traiter ces sources dans un chapitre spécial car, avec elles, nous quittons le monde des témoins objectifs et de la pratique religieuse pour entrer dans le domaine subjectif ou spéculatif des détracteurs ou des théoriciens.

CHAPITRE VII

LES DIEUX ÉGYPTIENS ATTESTÉS EN ITALIE ET LEUR RÉPARTITION*

La manière la plus parlante et la plus claire de présenter au lecteur la répartition des dieux égyptiens à travers l'Italie est de dresser un tableau (voir page suivante) indiquant, en regard de chaque région, le nombre d'inscriptions relatives à tel ou à tel dieu. En l'absence du nom de la divinité, nous avons rapporté à Isis les documents retrouvés sur le site d'un Iséum, les inscriptions décorées d'un relief isiaque (sistre ¹⁾ et image d'Isis) ou contenant la mention d'un personnage dit *sacrorum*,²⁾ pastophore ³⁾ ou navarque.⁴⁾ De la même façon, les textes épigraphiques signalant un néocore ⁵⁾ ont été rattachés à Sérapis.

La lecture de ce tableau est particulièrement révélatrice: Isis occupe la première place (60%), avec une assez nette avance sur Sérapis (32%); les autres dieux sont très rarement cités dans les inscriptions.

D'une manière générale, la documentation archéologique permet les mêmes conclusions. Dans ce cas, il est cependant dangereux de vouloir apporter des chiffres précis car nous nous heurtons à nouveau à la question irritante du caractère culturel ou cultuel de ces témoins. Des statues divines comme celles de la *Villa Adriana*, ou du moins certaines d'entre elles,⁶⁾ sont certainement à verser au

*) Cfr les cartes 3-12 de notre volume d'*Inventaire*.

1) Le sistre est en effet beaucoup plus souvent un attribut d'Isis que de Sérapis. Il passait d'ailleurs pour avoir été inventé par Isis; cfr Isidore de Séville, *Etym.*, III, 12.

2) Cfr *Roma*, 39.

3) Cfr *Aquae Aponi*, 1 et *Roma*, 66 où le terme est mis en rapport avec Isis. Il existait cependant aussi des pastophores d'Osiris (cfr Apulée, *Metam.*, XI, 30).

4) Sur le rôle qu'ils ont dû jouer dans la célébration du *Nauigium Isidis*, cfr *supra*, p. 149-150.

5) Sur l'appartenance des néocores au culte de Sérapis, cfr *supra*, p. 131 sq.

6) Cfr *Villa Adriana*, 6 (statue du dieu Ptah). Les statues retrouvées

TABLEAU DES DIEUX ÉGYPTIENS DANS LES INSCRIPTIONS

	<i>Isis</i>	<i>Sérapis</i>	<i>Osiris</i>	<i>Horus</i>	<i>Harpocrate</i>	<i>Anubis</i>	<i>Antinoüs</i>	<i>Neotera</i> = <i>Nephthys</i>	<i>Bubastis</i>
Histrie	4								
Vénétie	40	4			2	1			
Transpadane	4								
Émilie	9		1						
Ligurie	3								
Ombrie	2	1							
Étrurie	14		2						
Picenum	1	1							
Samnium	7	4							
Latium	36	36				2	1		2
Rome	57	36	7		1	1	1	1	2
Campanie	22	23		1	1				
Apulie	3	2							
Calabre	2	1							
Lucanie									
Bruttium	1	2	1						
Sardaigne	3	2							
Sicile	3	4						1	
	211 soit 60%	116 soit 32%	11	1	4	4	2	2	4

dossier de l'égyptomanie et à écarter de notre sujet. Par ailleurs, comme les statues de grande taille peuvent provenir d'un temple, elles ont plus de chance de révéler un lieu de culte que des statuettes, qui au mieux témoignent de la piété d'une seule personne. Ceci étant dit, on peut constater que les représentations figurées d'Isis sont plus largement répandues que celles de Sérapis.¹⁾ Cependant,

dans les Jardins de Salluste servaient également à un but purement décoratif (cfr *Roma*, 338a à 338d).

1) La chose se vérifie particulièrement à Pompéi. A Ostie, toutefois, les images de Sérapis sont plus nombreuses que celles d'Isis (cfr *Ostia*, 66 à 70 et 77 à 92).

Nous n'avons pas trouvé de représentation d'Isis dans les régions suivantes : Transpadane, Picenum, Calabre et Ligurie ; Sérapis, pour sa part, manque dans les zones suivantes : Histrie, Ligurie, Transpadane, Ombrie, Picenum, Samnium, Apulie, Lucanie, Bruttium, Sardaigne. Ces conclusions sont évidemment provisoires car il est à peu près assuré qu'un examen détaillé

si ce dernier est absent dans les inscriptions d'Émilie et d'Étrurie, des sculptures ¹⁾ découvertes dans ces deux régions y attestent la présence du dieu alexandrin.

En ce qui concerne Osiris, la documentation archéologique est pratiquement inexistante et les rares statuettes de ce dieu retrouvées en Italie sont des œuvres égyptiennes de Basse Époque.²⁾ Deux documents doivent retenir notre attention car ils sont d'époque romaine. Le premier ³⁾ est une base de statue dédiée à Osiris par deux vétérans de Fiésole; la statue a disparu mais les pieds joints, qui seuls subsistent, ont fait songer qu'ils appartenaient peut-être à un Osiris, de type égyptien, étroitement engainé. L'autre document ⁴⁾ est une fresque de Pompéi illustrant l'adoration d'Osiris par un hiérogammate. Au lieu de peindre le dieu en personne, l'artiste a préféré le symboliser par une cuve de sarcophage dressée sur un piedestal et surmontée d'un phénix. Cet artifice semble traduire un certain embarras à figurer le dieu des morts. En tant que dieu hydriaque, il est représenté comme un vase surmonté d'une tête humaine.⁵⁾

Les images d'Harpocrate, en revanche, sont beaucoup plus fréquentes que les rares allusions des inscriptions au jeune dieu. Ces dédicaces ne lui sont d'ailleurs pas consacrées mais elles commémorent l'offrande d'un *signum* d'Harpocrate à Isis.⁶⁾ Harpocrate est, en effet, étroitement lié à sa mère comme le prouvent les statuettes d'Isis assise et présentant le sein à son fils, qu'elle tient sur les genoux.⁷⁾ La facture assez grossière de plusieurs de ces statuettes

des collections conservées dans tous les musées d'Italie comblerait certains de ces vides. Il reste néanmoins que les témoignages devaient, sans doute, y être moins abondants puisque le hasard des découvertes a joué de la même façon pour toute l'Italie.

On trouvera les références aux documents archéologiques d'Isis et de Sérapis dans l'index 4 de notre volume d'*Inventaire*.

1) Pour l'Émilie, cfr *Forum Cornelii*, 1 (statuette).

Pour l'Étrurie, cfr *Florentia*, 14 (tête en marbre); *Falerii*, 5 (statuette); *Veii*, 1 (buste).

2) Cfr *Dos Trento*, 2; *Regium Lepidum*, 5; *Ostia*, 102.

3) Cfr *Faesulae*, 1.

4) Cfr *Pompei*, p. 280-281.

5) Cfr *Circei*, 2; *Villa Adriana*, 11 et *Roma*, 352, 357, 363, 368.

6) Cfr *Patavium*, 1; *Verona*, 8; *Roma*, 4.

7) Cfr *infra*, p. 178-179.

découvertes à Rubi indique qu'il s'agit d'une production courante destinée à servir d'ex-voto.¹⁾ On possède encore de nombreuses représentations d'Harpocrate seul: statuettes, tête de marbre, peintures, reliefs, lampes, amulettes et bijoux.²⁾

Les illustrations plastiques d'Anubis sont également plus courantes que ses inscriptions. On trouve ce dieu surtout sur des reliefs décorant des dédicaces isiaques et sur des lampes; il est plus rarement figuré en statues ou statuettes.³⁾

Les documents archéologiques relatifs à Isis et à Sérapis ne modifient donc pas sensiblement l'impression fournie par l'épigraphie. Aucune image de conception romaine d'Osiris anthropomorphe ne nous est parvenue. Par ailleurs, si les noms d'Harpocrate et d'Anubis apparaissent rarement sous le ciseau du lapicide, ces mêmes dieux ont plus souvent pris vie sous les doigts des artistes. Notons enfin que l'on a retrouvé quelques images d'Apis et de Bès, divinités dont tous traiterons dans le chapitre suivant.⁴⁾

Après avoir relevé de manière globale l'importance quantitative des dieux égyptiens sur le sol italien, il convient d'examiner comment ces divinités se répartissent dans la documentation épigraphique, tant sur le plan géographique que sur le plan des fidèles.

À l'exception de la Lucanie, qui n'a fourni aucune inscription isiaque, Isis est présente dans toutes les régions d'Italie. Elle est particulièrement bien attestée à Rome, en Vénétie, dans la Latium, en Campanie et dans une moindre mesure en Étrurie et dans le Samnium. De façon plus précise, son culte était principalement florissant dans les villes suivantes: Aquilée et Vérone en Vénétie;

1) Cfr *supra*, p. 91 n. 1.

2) Vénétie: *Altinum*, 1; Étrurie: *Caere*, 2; *Pisae*, 2; Latium: *Nemus Dianae*, 3; *Ostia*, 9, 17, 101, 105-106; *Villa Adriana*, 17; Roma: 5, 47, 60, 325 (?), 397, 401 (?), 402-403, 409, 420, 423; Campanie: *Cumae*, 2; *Herculanum*, 5, 11-13; *Puteoli*, 26; *Pompei*, 2 et p. 271 sq.; Apulie: *Herdonia*, 1; Bruttium: *Rhegium Iulium*, 4; Sicile: *Catana*, 2.

3) Vénétie: *Altinum*, 1; Ombrie: *Sarsina*, 2; Samnium: *Alba Fucens*, 3; Latium: *Antium*, 1-2; *Ostia*, 101, 106, 113; Roma: 5, 8, 47, 342 (?), 352, 368, 381; Campanie: *Boscotrecase*, 1; *Pompei*, p. 271 sq.; *Puteoli*, 24, 26; Apulie: *Beneventum*, 16; Bruttium: *Rhegium Iulium*, 2; Sicile: *Syracusae*, 5.

4) Cfr *infra*, p. 212-215.

Rome, Ostie et Porto dans le Latium; Pompéi en Campanie et Florence en Étrurie.¹⁾

Sérapis, lui, est absent dans les inscriptions d'Histrie, de Ligurie, de Transpadane, d'Émilie et d'Étrurie; il n'est cité qu'une ou deux fois en Ombrie, dans le Picenum, en Apulie, en Calabre, dans le Bruttium et en Sardaigne. Il est vrai que dans toutes ces régions, à l'exception de l'Étrurie et de l'Émilie, Isis elle-même apparaît rarement dans les inscriptions. Le grand dieu d'Alexandrie est mentionné à quatre reprises en Vénétie et dans le Samnium mais ces chiffres sont faibles en regard de ceux attribués à Isis, surtout en Vénétie où la proportion est de 1 pour 10. Enfin, Sérapis est bien représenté dans le Latium et en Campanie, où les textes épigraphiques lui réservent la même place qu'à sa divine épouse, et à Rome, où cependant il intervient moins souvent qu'Isis. Les sites qui se sont montrés particulièrement accueillants envers Sérapis sont Rome, Ostie et Porto dans le Latium, Pompéi et Pouzzoles dans la Campanie.²⁾

Cette répartition géographique montre clairement qu'Isis était plus solidement et plus généralement implantée en Italie que Sérapis; ce dernier recrutant principalement ses fidèles dans le Latium, en Campanie et à Rome, ou plus précisément dans le milieu cosmopolite de la capitale et dans les ports d'Ostie-Porto et de Pouzzoles.

Le culte de Sérapis n'est pas seulement limité sur le plan de la diffusion géographique, il l'est aussi au niveau de ses adeptes.

Dans notre première partie,³⁾ nous avons insisté sur la participation des personnes d'origine gréco-orientale aux cultes égyptiens d'Italie, il faut maintenant examiner si fidèles latins et gréco-orientaux adressaient leurs prières aux mêmes dieux. Pour résoudre cette question, il convient de fixer le nombre de personnes aux noms latins et aux noms gréco-orientaux qui sont mises en relation soit avec Isis, soit avec Sérapis. Ce partage est révélateur comme le montre le tableau suivant.⁴⁾

1) Pour les références, cfr l'index 4 de notre *Inventaire*, s.v. Isis.

2) Pour les références, cfr l'index 4 de notre *Inventaire*, s.v. Serapis.

3) Cfr *supra*, p. 71 sq.

4) Pour le partage de noms latins et gréco-orientaux, cfr les règles édictées *supra*, p. 68-69. Pour les références cfr index 3 de notre *Inventaire*.

	<i>Isis</i>		<i>Sérapis</i>	
	<i>Porteurs de noms latins</i>	<i>Porteurs de noms gréco- orientaux</i>	<i>Porteurs de noms latins</i>	<i>Porteurs de noms gréco- orientaux</i>
Histrie	2	—	—	—
Vénétie	20	16	2	2
Transpadane	2	2	—	—
Émilie	5	4	—	—
Ligurie	3	—	—	—
Ombrie	2	—	1	1
Étrurie	12	2	—	—
Picenum	—	1	—	1
Samnium	7	1	3	2
Latium	27	11	11	22
Rome	45	20	7	29
Campanie	15	5	4	—
Apulie	3	1	1	—
Calabre	1	1	—	1
Lucanie	—	—	—	—
Bruttium	2	—	3	—
Sardaigne	4	—	1	—
Sicile	2	—	2	3
	152	64	35	61
	216		96	

En premier lieu, on constate qu'Isis groupe autour d'elle 216 fidèles sur 312, soit 69%, tandis que Sérapis doit se contenter de 96 personnes sur 312, soit 31%. En second lieu, les adorateurs d'Isis se recrutent pour 70% (152 sur 216) dans les milieux latins et pour 30% (64, — dont 5 ont une nomenclature rédigée en grec,¹⁾ — sur 216) dans des milieux gréco-orientaux, tandis que l'on relève une proportion inverse pour les sectateurs de Sérapis: 36% (35/96) de Latins et 64% (61, — dont 34 ont une nomenclature rédigée en grec,²⁾ sur 96) de Gréco-Orientaux. Enfin, 81% (152 sur 187) de porteurs de noms latins ont choisi d'honorer Isis et 19% (35 sur

1) Cfr les n° 30, 121, 191, 254 et 257 de notre prosopographie.

2) Cfr les n° 1, 22, 26, 28-29, 43-46, 49-50, 69, 74, 96, 100, 104, 140, 143, 149-150, 152, 178, 183, 220, 224, 231, 239-241, 244, 248, 272, 277, 287 de notre prosopographie.

187) seulement ont préféré Sérapis. Quant aux porteurs de noms gréco-orientaux, ils s'adressent indifféremment à Isis (64/125) ou à Sérapis (61/125). L'ensemble des évaluations statistiques nous permet de conclure :

1°) que les personnes émanant d'un milieu latin ont embrassé dans leur très grande majorité le culte d'Isis ;

2°) que les individus d'origine gréco-orientale n'ont pas manifesté de prédilection particulière pour Isis ou Sérapis ;

3°) que les témoignages épigraphiques relatifs à Sérapis et découverts en Italie sont principalement le fait de Gréco-Orientaux. Cette situation est encore confirmée par le relevé des dieux cités dans les inscriptions grecques dont on trouvera le tableau ¹⁾ à la page suivante.

De la sorte, on comprend pourquoi les inscriptions relatives à Sérapis sont surtout localisées dans certaines régions d'Italie ou plus précisément dans certains sites au caractère cosmopolite, comme Rome, ou à vocation commerciale, comme les ports d'Ostie-Porto et de Pouzzoles, où les Gréco-Orientaux étaient particulièrement bien implantés.

Il ne suffit pas de révéler ce clivage, encore faut-il en rendre compte. Pourquoi les Latins ont-ils manifesté un net penchant pour Isis ? L'explication de ce phénomène est double.

D'abord, dans sa propre patrie, le culte de Sérapis ne rencontra guère d'écho en dehors de la classe dirigeante grecque d'Alexandrie au III^e siècle.²⁾ Si le but de Ptolémée Sôter avait été d'unifier

1) Voici la liste de ces inscriptions :

- Isis: Vénétie: *Aquileia*, 18; *Mamma*, 1.
 Latium: *Minturnae*, 1; *Portus*, 14-15
 Roma: 66 et 76.
 Campanie: *Neapolis*, 1; *Pompei*, 25-26.
 Sicile: *Syracusae*, 2.
 Sérapis: Picenum: *Auximum*, 1.
 Latium: *Formiae*, 1; *Minturnae*, 1; *Ostia*, 15, 22, 24, 27;
Portus, 3, 6 à 11, 15; *Praeneste*, 2; *Velitrae*, 1 et 2.
 Roma: 78 à 86, 88 à 92, 95, 97 à 99, 108, 110.
 Campanie: *Pompei*, 7-23; *Puteoli*, 4-5.
 Sardaigne: *Sorgono*, 1.
 Sicile: *Syracusae*, 4; *Tauromenium*, 2.

2) Cfr Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The Univ. of Missouri Studies*, 10 (1935), p. 17, 24, 26,

ISIS ET SÉRAPIS DANS LES INSCRIPTIONS GRECQUES

	<i>Isis</i>	<i>Sérapis</i>
Histrie	—	—
Vénétie	2	—
Transpadane	—	—
Émilie	—	—
Ligurie	—	—
Ombrie	—	—
Étrurie	—	—
Picenum	—	1
Samnium	—	—
Latium	3	17
Rome	2	20
Campanie	3	19
Apulie	—	—
Calabre	—	—
Lucanie	—	—
Bruttium	—	—
Sardaigne	—	1
Sicile	1	2
	11	60

Greco et Égyptiens dans un même culte,¹⁾ son entreprise avait complètement échoué car les Égyptiens n'accueillirent jamais vraiment Sérapis ²⁾ et restèrent fidèles à Osiris-Apis. De plus, à partir du IIe siècle,³⁾ les Grecs eux-mêmes se désintéressèrent du nouveau dieu. On peut, avec Brady,⁴⁾ attribuer ce fait à la pression de la résistance indigène égyptienne, mais celle-ci ne suffit pas à expliquer le phénomène puisque les milieux favorables à Sérapis appartenaient à la classe officielle grecque, dont l'égyptianisation fut très lente.⁵⁾ Selon P. M. Fraser, on doit plutôt songer à une baisse de l'intérêt

29, 39; P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World* dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 5-20 (voir surtout les p. 9, 13 et 17); S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 315.

1) Fraser, *op. cit.*, p. 18-19 émet des doutes quant à cette intention.

2) Cfr Macrobe, *Saturn.*, I, 7, 14.

3) Cfr Brady, *op. cit.*, p. 24, 31; Fraser, *op. cit.*, p. 17; U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Leipzig, I, 1927, p. 29; G. Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 23.

4) Brady, *op. cit.*, p. 24 sq.

5) Cfr Fraser, *op. cit.*, p. 17.

royal pour Sérapis, au profit des cultes vraiment égyptiens.¹⁾ En ce sens, Vandebek ²⁾ avait déjà insisté sur le rôle joué par les reines lagides s'identifiant à Isis et montré que, sous l'influence de cette propagande, la déesse avait peu à peu supplanté son compagnon. Ainsi, à travers les relations entretenues pendant la République par l'Italie avec l'Égypte, les Romains apprirent surtout à connaître Isis. Si toutefois le culte de Sérapis est présent sur le sol italien dès l'époque républicaine,³⁾ c'est que les négociants romains l'avaient ramené de Délos, où Sérapis prenait le pas sur Isis.⁴⁾ Plus tard, sous l'Empire, Sérapis connaîtra en Égypte un regain de faveur, sans doute inspiré par les empereurs, qui voulurent imiter sur les bords du Nil les fondateurs de la dynastie lagide.⁵⁾

Il est un second facteur d'explication beaucoup plus important et qui réside dans la personnalité même d'Isis et de Sérapis. Si Sérapis apparaît comme un dieu secourable lorsqu'il opère des guérisons ou protège les marins, il semble surtout se présenter comme un dieu triomphant, assez éloigné des préoccupations humaines.⁶⁾ Il règne comme Zeus et illumine tout comme le soleil ⁷⁾ mais il parle moins au cœur des hommes que sa compagne Isis. Par ailleurs, son aspect très largement grec n'apportait pas grand chose de neuf pour satisfaire les besoins mystiques des fidèles. A cet égard, il est très significatif de noter que la vocation chtonienne que le dieu aurait dû assumer comme correspondant grec de l'Osiris-Apis semble avoir peu retenu l'attention des fidèles d'Italie. Quand il s'agira de protéger une tombe, c'est la colère d'Isis que l'on appellera sur le profanateur éventuel ⁸⁾ et quand on implorera le

1) Fraser, *ibidem*.

2) Vandebek, *op cit.*, p. 64-89.

3) Cfr *Puteoli*, 3. Sérapis est également mentionné dans les récits des répressions exercées contre les Isiaques pendant la République.

4) Cfr *infra*, p. 279.

5) Cfr Fraser, *op. cit.*, p. 19-20.

6) Cfr *infra*, p. 191 sq.

7) Sérapis est en effet très souvent appelé Zeus Hélios Sérapis. Cfr *infra*, p. 195 sq.

8) Cfr *Roma*, 56 et 57. Isis pouvait être appelée à protéger les tombes pour une triple raison. D'abord, elle est une magicienne redoutable (cfr M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin, 1968, p. 192-197; l'auteur montre que dans l'Égypte pharaonique, Isis pouvait être une dangereuse ennemie, précisément

rafraîchissement destiné à désaltérer le défunt dans l'au-delà, c'est Osiris que l'on invoquera.¹⁾ Il est également symptomatique de relever que Sérapis ne joue aucun rôle dans les mystères isiaques. L'initiation fait du myste un nouvel Osiris ²⁾ et non un Sérapis. On comprend dès lors pourquoi Sérapis a peu attiré les Romains tourmentés par des inquiétudes métaphysiques. On en trouve une confirmation à Pompéi: riche en témoignages proprement isiaques, le site a livré peu de représentations de Sérapis; le type grec du Sérapis bryaxidien y est même totalement inconnu! ³⁾. Une fresque de l'Iséum pompéien ⁴⁾ illustre encore la suprématie d'Isis sur son époux: la déesse trône majestueusement au centre du tableau, tandis que Sérapis, tel un «prince-consort» doit se contenter d'un siège sans dossier, placé à la gauche du beau trône d'Isis. Un passage de Macrobe ⁵⁾ souligne d'ailleurs le peu d'enthousiasme qui accompagna l'entrée de Sérapis en Italie. En effet, dans les Saturnales, Horus, un philosophe d'origine égyptienne, rappelle à Auienus que si les Égyptiens furent forcés d'admettre Sérapis sous la tyrannie des Ptolémées, les Romains, de leur côté, ne l'ont également admis qu'avec peine et à contre-cœur (*uix aegreque*). Nous avons montré que cette assertion est largement confirmée par l'étude de la documentation épigraphique.

Face à Sérapis, la personnalité d'Isis se révèle beaucoup plus complexe et plus attachante. Certes, Isis est aussi une déesse majestueuse: les fresques de Pompéi ⁶⁾ nous la montrent trônant, pleine de gravité et de grandeur; et les inscriptions la qualifient

à cause de ses pouvoirs magiques, cfr p. 197; G. Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 26-27, 62-64). Ensuite, elle est identifiée à la terre; cfr Münster, *op. cit.*, p. 198-200; J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 163-165. Enfin, elle est une déesse de l'au-delà; cfr p. ex. les promesses qu'elle adresse à Lucius dans Apulée, *Metam.*, XI, 6; voir aussi Vandebeek, *op. cit.*, p. 128-129.

1) Cfr *Roma*, 55, 93, 94, 105; *Hipponium*, 1. Voir les remarques de Cumont, *Rel. or.*, p. 94 et 246; Id., *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 268; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 38.

2) Cfr W. Wittmann *Das Isisbuch* p. 117-119. Voir *infra*, p. 232 sq.

3) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 84, n. 5.

4) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 145, n° 51 et pl. VIII, 1.

5) Macrobe *Saturn.*, I, 7, 16.

6) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 125, n° 6; p. 128, n° 14 et pl. XVI, 2; p. 138-140, n° 40 et pl. VI; p. 145, n° 51 et pl. VIII, 1.

d'*Augusta*, de *Regina*, de *Domina*, de *Victrix*, ou encore de *Triumphalis*.¹⁾ Quand elle apparaît au héros d'Apulée,²⁾ son aspect imposant émeut Lucius, mais elle vient, dans sa bonté secourable, lui indiquer le moyen de retrouver sa forme humaine. Une inscription d'Ostie ³⁾ en la qualifiant à la fois de *Regina* et de *Restitutrix salutis* traduit aussi cette double nature.

Déjà à l'époque pharaonique, Isis était une déesse consolatrice, protectrice et dispensatrice de salut.⁴⁾ De même, à l'époque gréco-romaine, elle semble promettre le salut éternel aux fidèles qui ont voulu, par une initiation,⁵⁾ marquer leur adhésion à son culte.

Elle fut aussi une déesse de l'amour ⁶⁾ et d'abord le symbole touchant de l'amour maternel.⁷⁾ Comme telle, elle s'adressait surtout aux femmes qui imploreront son aide au jour de l'accouchement.⁸⁾ Déesse de l'amour sensible,⁹⁾ elle devait encore particulièrement séduire les demi-mondaines, comme Delia, Cynthia et Corinne.¹⁰⁾ Isis a ainsi profité de l'engouement marqué à l'époque hellénistique pour les déesses. A cette époque, les femmes expriment leurs propres besoins religieux et propagent le culte des déesses qui comblent leurs aspirations.¹¹⁾

1) Sur ces titres, cfr *infra*, p. 182.

2) Apulée, *Metam.*, XI 5-7. Un peu plus loin (XI, 15), le grand prêtre insiste sur le secours apporté par la déesse; sur ce passage cfr Wittmann, *Das Isisbuch* p. 76-90.

3) Cfr *Ostia*, 10.

4) Cfr Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, p. 193-195; C. J. Bleeker *Isis as a Saviour-Goddess* dans *Studies O. James*, Manchester, 1963, p. 1-16.

5) Cfr Apulée, *Metam.*, XI, 6 et 21; Cumont, *Rel. or.*, p. 92-93 et *infra*, p. 236-237.

6) Cfr G. Michaélides, *Isis déesse de l'amour* dans *B.I.E.*, 37 (1954), 191-213; I. Becher dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 82-83; Witt, *Isis*, p. 41, 130-140.

7) En tant que mère d'Harpocrate (cfr Münster, *op. cit.*, p. 5-12; Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 89-94), Isis apparaît aussi comme protectrice de l'ordre familial; cfr l. 17-20 et 27 de l'arétalogie de Kymé (voir Bergman, *Ich bin Isis*, p. 180).

8) Cfr *infra*, p. 189 et p. 281.

9) Apulée, *Metam.*, XI, 2 dit qu'Isis unit les sexes. On retrouve cette idée dans les arétalogies; cfr Müller, *Ägypten u. die griechischen Isis-Aretalogie*, p. 44-45. Sur Isis, déesse de l'amour sensible, cfr Vandebek, *op. cit.*, p. 85-89.

10) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 84. Sur Delia, Cynthia et Corinne, cfr *supra*, p. 86.

11) Cfr Vandebek, *op. cit.*, p. 23; Cumont, *Rel. or.*, p. 40. Cfr également

De plus, la haute et prestigieuse antiquité d'Isis lui conférait une *aura* exotique, qui manquait à son compagnon Sérapis. Que les Romains aient été sensibles à cet aspect n'est pas douteux et c'est ce dont témoignent les statues égyptisantes et hiératiques d'Isis que l'on trouve surtout à partir d'Adrien.¹⁾ De nombreuses statuettes d'Isis-Fortuna sont coiffées d'une couronne typiquement égyptienne.²⁾ Nous ne prétendons pas que l'Isis adorée en Italie fut une déesse égyptienne, — loin de là, — mais Isis a certainement bénéficié du prestige attaché à sa patrie millénaire et mystérieuse.³⁾ Enfin, ayant revêtu, au cours de son histoire pharaonique, les aspects et les formes d'autres déesses, elle se trouva dotée d'une personnalité très riche, qui facilitera, à l'époque hellénistique et puis à l'époque romaine, son assimilation à des divinités non égyptiennes.⁴⁾ Ici encore, Isis avait un avantage sur Sérapis.

Pour mieux saisir la nature des dieux égyptiens en Italie, il convient à présent d'aborder l'étude des différents aspects iconographiques et théologiques sous lequel les Romains ont donné vie à ces divinités nilotiques.

supra, p. 86 sq., où il est question de l'introduction par les femmes du culte d'Isis dans les familles aristocratiques.

1) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 80. Voir par ex., *Villa Adriana*, 3 et 4; et déjà au Ier s. de notre ère à Pompéi (cfr *Pompei*, 33). On doit attribuer la même motivation à l'importation de statues pharaoniques.

2) Cette coiffure est souvent une réinterprétation (cfr *Pompei*, p. 281) de la couronne hathorique composée d'un disque solaire entre deux cornes et surmonté de deux grandes plumes.

3) Cfr H. I. Bell, *Graeco-Egyptian Religion* dans *Museum Helveticum*, 10 (1953), p. 222-237.

4) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 81-83. Sur ces assimilations à l'époque pharaonique, cfr Münster, *op. cit.*, p. 80-157; pour l'époque gréco-romaine, cfr l'ouvrage de Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur* et celui de Witt, *Isis*.

CHAPITRE VIII

LA NATURE DES DIEUX ÉGYPTIENS EN ITALIE

I. ISIS

Au cours de ce chapitre, nous allons sans cesse nous heurter au difficile problème de déterminer l'origine des aspects revêtus par les dieux égyptiens en Italie. Les opinions émises à ce sujet sont aussi nombreuses que variées. Si Morenz ¹⁾ a insisté sur le caractère foncièrement égyptien conservé par Isis et sur l'«*Isissehnsucht*», Vandebek, au contraire, a présenté la déesse égyptienne comme une divinité purement hellénique.²⁾ Dans plusieurs ouvrages, Isis apparaît comme une déesse hellénistique, fruit de l'union de la conception égyptienne et grecque.³⁾ De son côté, Guimet,⁴⁾ parle d'une Isis romaine et Günther ⁵⁾ enfin considère qu'Isis s'est de plus en plus rapprochée de l'Aphrodite gréco-syrienne au point de devenir une nouvelle déesse, qui n'avait plus grand chose d'égyptien mais ressemblait beaucoup plus à la *Dea Syria*.

On peut dès à présent affirmer que les thèses de Morenz, de Vandebek et de Günther sont trop catégoriques. Le premier fonde son opinion sur le caractère national de la religion égyptienne pharaonique et sur les cortèges d'éléments égyptiens (ibis, crocodiles, sistres, situles, costumes des prêtres et paysages nilotiques) qui ont

1) S. Morenz, *Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission* dans *Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1961), p. 432-436. L'auteur exprime une opinion beaucoup plus nuancée dans: *La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 318-319.

2) G. Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 146.

3) Cfr Th. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (300-30 B.C.)* dans *The University of the Missouri Studies*, 10 (1935), p. 17; W. Peremans, *Vreemdelingen en Egyptenaren in Vroegptolemaïsch Egypte*, Louvain, 1937, p. 212; K. Schefold, *Zur hellenistischen Theologie Alexandrias* dans *Antidōron Ed. Salin zum 70. Geburtstag*, 1962, p. 167-181; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Arealogien*, (= *Abhandl. d. Sächsischen Ak. d. Wiss. zu Leipzig*, 35 (1961), p. 86-87.

4) E. Guimet, *L'Isis romaine* dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 155-160.

5) R. Günther dans *Klio*, 42 (1964), p. 254.

accompagné la déesse en Italie. La religion pharaonique fut bien nationale mais cela ne concerne pas la personne de l'Isis adorée sur le sol italien. Il est évident que la déesse égyptienne dut, surtout à l'origine, son succès au caractère cosmopolite et multiple de sa personne plutôt qu'aux promesses particulières du salut qu'elle procurait face à la mort. En effet, l'importance accordée aux promesses eschatologiques n'a guère pu jouer un rôle important dans la diffusion isiaque puisque, jusqu'au début de notre ère, la propagande ne fait aucune place à ces espoirs d'outre-tombe.¹⁾ Pendant longtemps Isis fut dispensatrice de bienfaits terrestres plutôt que garante d'une félicité éternelle.²⁾

L'opinion de Vandebek nous paraît également outrancière. A l'époque gréco-romaine, Isis ne fut jamais seulement une déesse grecque. Si elle doit beaucoup à l'esprit grec, et surtout à l'esprit grec d'Alexandrie, certains de ses traits sont clairement empruntés à l'Isis égyptienne. A cet égard, très significative est la conception d'une Isis-Tychè qui soumet l'Heimarmenè, alors que le destin échappa toujours aux habitants de l'Olympe.³⁾

Quant à la thèse de Günther, elle ne tient pas assez compte des traits caractéristiques propres à Isis et à la *Dea Syria*.

Définir l'Isis honorée en Italie comme une déesse hellénistique, produit de la pensée égyptienne et grecque, est sans aucun doute beaucoup plus juste, encore faut-il faire la part de l'héritage égyptien, de l'adaptation grecque et voir, de plus, si les Romains ont apporté quelque chose de spécifiquement latin à la déesse nilotique.

En ce qui concerne l'iconographie, comme nous allons le voir un peu plus loin, la note dominante est incontestablement hellénistique mais le contenu théologique est, pour sa part, beaucoup plus difficile à déterminer. Il n'entre pas dans nos intentions d'étudier ici tous les aspects revêtus par Isis à l'époque gréco-romaine, — ce serait là matière à un autre ouvrage,⁴⁾ — mais nous voudrions fixer la

1) Cfr P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis* dans *R.E.G.*, 42 (1929), p. 168; A. J. Festugière, *A propos des arétologies d'Isis* dans *H.Th.R.*, 1949, p. 233.

2) Cfr F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 265.

3) Cfr D. Müller, *op. cit.*, p. 74-85.

4) Dans cette perspective, voir l'ouvrage de Witt, *Isis*. Pour cet auteur, les dieux égyptiens ont gardé à l'époque gréco-romaine des traits purement

nature d'Isis telle qu'elle apparaît sur le sol italien dans les inscriptions et les documents archéologiques.

Pour éclairer ce problème, les arétalogies d'Isis ¹⁾ nous seront d'un grand secours. Ce genre littéraire consiste en prédications rédigées en grec, où, le plus souvent, la déesse elle-même fait, à la première personne, des déclarations sur sa nature et sur son œuvre. ²⁾ Bien qu'aucun de ces textes n'ait été découvert en Italie, il est nécessaire de les prendre en considération pour retrouver l'image sous laquelle les Romains ont rencontré la déesse dans le bassin méditerranéen. Les arétalogies, — dont les exemples conservés datent du Ier s. av. J.-C. au IIIe s. ap. J.C. mais remontent à un original composé sans doute au IIIe s. ³⁾ av. J.-C., — proviennent du milieu memphite comme le prouve le début de l'arétalogie de Kymè, ⁴⁾ précisant que celle-ci a été copiée sur une stèle voisine du temple de Ptah à Memphis. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si ces arétalogies étaient la traduction d'un original égyptien ou si le

nilotiques mais ont aussi acquis un nouveau visage grâce à la réforme entreprise par Ptolémée Ier et confiée à Manéthon et à Timothée (cfr p. 21 et 52-53).

1) On possède plusieurs versions, plus ou moins bien conservées, provenant de Kymè, d'Andros, d'Ios et d'un passage de Diodore de Sicile (I, 27, 3-6). Ces textes ont été étudiés par: Roussel, *op. cit.*, p. 137-168; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930; R. Harder, *Karpocrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda* (= *Abhandl. d. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1943, n° 14); A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 209-234; D. Müller, *op. cit.*; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Upsala, 1968; Witt, *Isis*, p. 100-110. On peut rapprocher de ce genre littéraire le traité hermétique de la *Kore Kosmou* (cfr Festugière dans *R.A.*, 1949 = *Mél. Ch. Picard*, p. 376-381), les litanies d'Oxyrhynchos (cfr *The Oxyrhynchos Papyri*, XI, p. 190 sq.; B. A. van Groningen, *De papyro Oxyrhynchita 1380*, Groningen, 1921; G. Manteuffel, *De opusculis graecis Aegypti et papyris lapidibusque collectis*, Warschau, 1930, p. 70 sq.) et les Hymnes de Medinet Madi (cfr A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotte dalla missione arch. d'Egitto della R. Univ. nella zona di Medinet Madi*, Mailand, 1936, p. 27 sq.; avoir aussi *S.B.*, n° 8138-8141 et *S.E.G.*, VIII, 2, n° 548-551). On a également supposé que les paroles prêtées par Apulée à Isis (*Metam.*, XI, 5) provenaient d'une source identique; cfr Lafaye, *Litanie grecque d'Isis* dans *Rev. de Philol.*, 40 (1916), p. 99-103; Wittmann, *Das Isisbuch*, p. 31; Vandebeek, *op. cit.*, p. 137, n. 6.

2) Parfois les épicleses sont au vocatif (cfr Medinet Madi) ou à l'accusatif (cfr Oxyrhynchos); cfr Witt, *Isis*, p. 105.

3) Cfr Festugière, dans *H.Th.R.*, 42 (1949), p. 233.

4) Cfr Arétalogie de Kymè, l. 2 (cfr texte dans Bergman, *op. cit.*, p. 301).

texte de base avait été pensé en grec. Harder ¹⁾ avait opté pour la première supposition, mais déjà Festugière ²⁾ et Nock ³⁾ s'étaient élevés contre cette hypothèse. Reprenant la question, D. Müller ⁴⁾ apportait une solution plus mitigée: les arétalogies remontent à un prototype grec rédigé par un auteur grec pour populariser Isis dans les milieux helléniques. Cet auteur a emprunté des traits égyptiens compréhensibles pour son auditoire mais il y a ajouté de nombreux aspects purement grecs. Récemment, la question fut reprise par J. Bergman.⁵⁾ Celui-ci, au lieu d'utiliser la méthode discursive employée par Müller, qui pour chaque énonciation des arétalogies cherche un prototype grec ou égyptien, centre son étude sur l'analyse de l'arrière-plan memphite des arétalogies.⁶⁾ Procédant de cette façon, il conclut au climat religieux proprement égyptien dans lequel sont nées les arétalogies et dont elles ont gardé l'empreinte.

Pour notre part, nous estimons que vouloir démontrer le fonds grec ou égyptien de chaque déclaration n'est pas toujours possible. Il est en effet évident que l'on peut presque toujours trouver pour un aspect donné de la déesse un texte grec ou égyptien qui permette un rapprochement; le tout est de savoir si le rapprochement en question est suffisamment pertinent. Dans certains cas, cette liaison semble trop superficielle. Ainsi, par exemple, quand Isis proclame avoir mis un terme au pouvoir des tyrans,⁷⁾ vouloir déceler l'origine de cette affirmation, comme Bergman,⁸⁾ dans la lutte entreprise par l'épouse d'Osiris contre Seth nous paraît outrancier: le thème de la lutte contre la tyrannie est foncièrement grec.⁹⁾ Au-delà des questions de détails, il demeure que Harder, Müller et Bergman sont d'accord pour reconnaître un apport pharaonique dans l'élaboration des arétalogies.

1) Harder, *op. cit.*

2) Festugière, *op. cit.*

3) A. D. Nock dans *Gnomon*, 21 (1949), p. 221 sq.

4) Müller, *op. cit.*, p. 86-87.

5) Bergman, *Ich bin Isis*, p. 297-298.

6) Tout l'ouvrage de Bergman tend à prouver le grand rôle joué par Isis à Memphis. A ce sujet, on pourra aussi consulter: M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, p. 181-185; Witt, *Isis*, p. 102-103.

7) Cfr arétalogie de Kymè, l. 25 (cfr texte dans Bergman, *op. cit.*, p. 302).

8) Bergman, *op. cit.*, p. 105.

9) En ce sens, cfr Müller, *op. cit.*, p. 51-52.

Plus essentiel encore nous semble le problème de déterminer dans quelle mesure les Grecs, puis les Romains, ont perçu l'accent égyptien de ces compositions et, d'une manière plus générale, si ces peuples ont connu les antécédents pharaoniques de l'Isis qu'ils adoraient. En d'autres termes, quand les Romains invoquaient *Isis Regina* ou *Augusta*, *Isis Victrix* ou *Inuicta* songeaient-ils à l'Isis reine et à la déesse triomphatrice de Seth de la mythologie pharaonique ou convient-il de parler d'*interpretatio romana*? En fait, nous croyons que les Romains ont souvent ignoré le détail des antécédents compliqués de la mythologie égyptienne; toutefois ils ont ressenti comme une nouveauté, une déesse à la fois reine et glorieuse mais aussi attentive aux angoisses humaines. Avec le temps, des épithètes comme *Augusta* ou *Regina*, à l'origine sans doute simples traductions de termes grecs et indirectement des mots égyptiens, ont pu être réinterprétées et s'enrichir d'un contenu proprement romain, relatif au culte impérial¹⁾ et à Junon.²⁾ La coloration égyptienne ou romaine de ces différents titres variait probablement aussi avec la plus ou moins grande culture et les connaissances plus ou moins approfondies des fidèles.³⁾

Il est toutefois un secteur mythologique que les Romains connaissaient bien et où ils pouvaient trouver une exégèse facile des principaux aspects d'Isis: nous voulons parler de la légende d'Isis et d'Osiris, telle qu'elle est rapportée par Plutarque. Ce récit nous présente l'image maternelle d'une Isis attentive à l'éducation du jeune Horus et triomphant grâce à ses pouvoirs de toutes les embûches tendues par la perfide Seth. On y assiste encore à la victoire d'Osiris sur la mort, fondement des espoirs extra-terrestres des Isiaques.

C'est probablement là que s'arrêtait la connaissance romaine de la théologie égyptienne. Les Romains n'avaient d'ailleurs nul besoin de retourner plus haut dans le temps car l'Isis qu'ils apprirent à connaître et à aimer était déjà une déesse transformée en une divinité accessible aux esprits occidentaux. Le caractère synchrétique de la religion isiaque n'est pas une création romaine mais alexan-

1) Cfr *infra*, p. 183-184.

2) Cfr *infra*, p. 183.

3) Cfr *supra*, p. 87 et *infra*, p. 183, 197.

drine.¹⁾ La nature souple et accommodante de la religion pharaonique a sans aucun doute facilité ce phénomène.²⁾

Après ces considérations générales, il nous faut à présent aborder les divers aspects présentés par Isis en Italie.

A. Aperçu de l'iconographie romaine d'Isis

Il n'est pas possible dans le cadre de ce travail d'analyser en détail les multiples formes revêtues par Isis mais nous voudrions au moins dégager les lignes essentielles et montrer comment les artistes romains ont conçu la déesse égyptienne. Nous ne tiendrons évidemment pas compte des œuvres importées d'Égypte en Italie car elles ne peuvent nous renseigner sur la pensée romaine.

Lorsque Isis fut choisie pour devenir l'épouse du dieu Sérapis, on lui donna une forme nouvelle,³⁾ qui allait en faire une Isis alexandrino-romaine. Cette déesse est bien différente de l'Isis pharaonique. Dans l'Égypte classique, Isis est toujours représentée dans une attitude hiératique, vêtue de la longue robe collante des Égyptiennes et la tête surmontée de l'hieroglyphe du siège, idéogramme de son nom, ou de la coiffure hathorique. Cette représentation convenait mal à une déesse qui devait prendre place à côté d'un Sérapis habillé à la mode grecque. C'est pourquoi, on décida de lui donner une nouvelle image. Les artistes grecs d'Alexandrie s'ins-

1) C'est ce que démontre, entre autres, Schefold, *Zur hellenistischen Theologie Alexandrias* dans *Antidôron Ed. Salin zum 70. Geburtstag*, 1962, p. 167-181. Parmi ses preuves, il signale un cratère de Tarente des environs de 350 av. J.-C. représentant Déméter et Triptolème en compagnie d'Horus et d'Aphrodite au bord du Nil (désigné par son nom). Sur ce vase, Déméter est incontestablement identifiée à Isis. Sur les contaminations d'Isis avec les déesses grecques, on verra principalement: G. Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*.

2) Cfr F. Cumont, *Rel. or.*, p. 81-83.

3) Sur la nouvelle iconographie d'Isis, cfr: Lafaye, p. 253-259; H. Schäfer, *Das Gewand der Isis. Ein Beitrag zur Kunst- Kultur- und Religionsgeschichte des Hellenismus* dans *Festschrift Lehmann-Haupt* (= *Janus*, 1), 1921, p. 194-206; Wittmann, *Das Isisbuch*, p. 15-22; F. von Bissing, *Kultbilder*, p. 8-15; Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 18-20 et 37-44; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 66-77; H. W. Müller, *Isis mit dem Horuskinde. Ein Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter im hellenistischen und römischen Ägypten* dans *Münchner Jhb d. bildenden Kunst*, 14 (1963), p. 13-15; voir aussi *supra*, *Pompei*, p. 281-282.

pirèrent de la mode égyptienne de l'époque mais ils l'accommodèrent au génie grec.¹⁾ Isis porte une longue tunique de lin sur laquelle est jeté un manteau ou une écharpe dont les plis savamment disposés n'ont plus rien à voir avec le costume raide de l'époque pharaonique. Au lieu de la lourde perruque égyptienne, la déesse est parée d'une magnifique chevelure longue, légèrement bouclée et «flottant avec un mol abandon»²⁾ sur sa nuque divine. Parfois, un voile³⁾ est posé sur le crâne et cache cette superbe chevelure. Cette coiffure et le nœud qui orne sa poitrine sont des caractéristiques qui permettent d'identifier Isis en l'absence d'autres indications pertinentes. Le visage serein, empreint de grandeur, est éclairé par une douceur contenue.

La déesse peut être figurée debout ou assise, en train d'allaiter Harpocrate. Debout, la déesse brandit le plus souvent un sistre, tandis que, de l'autre main, elle porte une situle; le plus bel exemple de cette Isis nous est fourni par une statue qui pourrait provenir de la *Villa Adriana*.⁴⁾ Parfois, au lieu de la situle, la déesse tient le signe de vie, une croix ansée.⁵⁾

On peut distinguer en Italie deux traitements de ce type iconographique.⁶⁾

Dans le premier cas, l'attitude d'Isis est très libre.⁷⁾ La deuxième catégorie comporte des statues presque hiératiques: les bras et les jambes sont beaucoup plus raides, la jambe gauche est légèrement avancée comme dans la statuaire égyptienne et la tunique au lieu d'être drapée artistiquement colle au corps. Cette tendance, qui s'esquisse dès la fin du Ier s. ap. J.-C.⁸⁾ ira en s'accroissant et donnera le jour, à partir d'Adrien,⁹⁾ à des statues nettement égypti-

1) C'est Schäfer (*op. cit.*) qui a justement rapproché les vêtements de la nouvelle Isis avec ceux portés par des femmes égyptiennes de la Basse Époque.

2) Cfr Apulée, *Metam.*, XI, 3-4, qui nous donne une belle description d'Isis.

3) Cfr par ex. *Roma*, 315, a-c.

4) *Villa Adriana*, 29.

5) Cfr *Pompéi*, 33 et p. 282.

6) Cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 12 sq.; Vandebek, *op. cit.*, p. 42.

7) Cfr par exemple *Villa Adriana*, 29.

8) Cfr note 5. Voir aussi Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 75, p. 155.

9) Cfr Lafaye, p. 244; Cumont, *Rel. or.*, p. 80; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 77; Witt, *Isis*, p. 58.

santes et rigides dont un excellent exemple nous est fourni par une sculpture de la *Villa Adriana*.¹⁾ Ici, non seulement les bras sont allongés le long du corps et les jambes jointes, mais le canon étiré et la perruque rappellent volontairement les œuvres pharaoniques. Sur d'autres statues du même genre, Isis porte la coiffure à pans étroits retombant sur les épaules.²⁾ Malheureusement, il n'émane plus de ces réalisations le charme souriant de l'archaïsme; on sent trop le parti-pris d'imitation et la raideur de commande.³⁾ Ce désir archaïsant se lisait déjà dans la peinture du I^{er} siècle à Pompéi, à Herculaneum et à Boscotrecase.⁴⁾

Cette égyptianisation nous paraît importante à deux points de vue. D'abord, elle prouve le désir des Romains de rendre à Isis des traits qu'elle possédait dans l'Égypte pharaonique, ce qui trahit un penchant marqué pour le côté exotique de la déesse; ensuite, il faut, à notre avis, rattacher cette évolution aux contacts suivis entretenus par la Rome impériale avec les trafiquants égyptiens. Il est significatif de constater que cette nouvelle forme artistique prend son essor dans la sculpture à l'époque d'Adrien, c'est-à-dire quelques années après l'aménagement du port d'Ostie par son prédécesseur Trajan. Outre cet engouement pour les œuvres d'imitation, les Isiaques d'Italie ont recherché les originaux d'époque pharaonique ou ptolémaïque.⁵⁾

Isis est aussi figurée assise en train de nourrir son jeune fils Harpocrate.⁶⁾ Si ce thème iconographique est déjà attesté dans l'art pharaonique,⁷⁾ il reçoit cette fois une empreinte plastique nouvelle. Le changement ne réside pas tant dans la pose de la mère et de l'enfant que dans la conception même de la maternité. L'image égyptienne hiératique et sans vie fait place à une évocation vivante

1) *Villa Adriana*, 2.

2) *Villa Adriana*, 3-4.

3) Cfr Lafaye, p. 244.

4) Cfr *Pompéi*, p. 279-280; *Herculaneum*, 6, 7, 8, 15, 16; *Boscotrecase* 1. Voir Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 8-11.

5) Cfr p. ex. *Beneuentum*, 13, 14. Voir Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 4-8.

6) Sur ce type, cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 8-10; Vandebeek, *op. cit.*, p. 38-39; Müller, *op. cit.*, p. 7-38; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 18-21.

7) Cfr Müller, *op. cit.*, p. 8-12.

des relations intimes entre la mère et son fils.¹⁾ Isis, parée de ses nouveaux vêtements, siège sur un trône à dossier probablement inspiré du trône de son époux Sérapis.²⁾ On a d'ailleurs supposé que la statue d'Isis placée dans le Sérapéum grec d'Alexandrie aux côtés du Sérapis bryaxidien était une représentation d'Isis courotrophe.³⁾ De nombreuses statuettes en terre cuite⁴⁾ et de facture courante d'Isis allaitant furent sans doute offertes comme ex-voto en remerciement d'une heureuse maternité ou d'une naissance obtenue.

Isis donna également lieu à de multiples représentations où elle porte des attributs qui la font pénétrer dans le syncrétisme gréco-romain. Le type qui, sans aucun doute, rencontra le plus grand succès en Italie fut celui d'Isis-Fortuna.⁵⁾ Les multiples images d'Isis-Fortuna, que l'on rencontre par dizaines dans les fresques, les statuettes et les bas-reliefs, attestent avec éloquence sa popularité.⁶⁾ Vêtue comme l'Isis alexandrino-romaine, que nous venons de décrire, on lui prête les attributs de Fortuna: la corne d'abondance, le gouvernail et parfois le globe. La *cornucopia* chargée de fruits et parfois d'épis en fait une déesse de la fécondité, aspect que lui confèrent aussi les arétalogies.⁷⁾ Le gouvernail rappelle son rôle de pilote du monde, tandis que le globe fait allusion aux caprices du destin qu'elle domine,⁸⁾ comme le symbolise le pied qu'elle pose sur

1) Cfr Müller, *op. cit.*, p. 12-16. Voir aussi: Vandebek, *op. cit.*, p. 38. On trouvera un bel exemple de cette nouvelle conception à *Herculaneum*, 9.

2) Cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 10; Vandebek, *op. cit.*, p. 39; Müller, *op. cit.*, p. 15.

3) Cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 10; Vandebek, *op. cit.*, p. 39; Müller, *op. cit.*, p. 13.

4) Cfr Rubi, 1 et Baechler, *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, p. 99-100. La statuette *Roma*, 405 est aussi probablement un ex-voto.

5) Sur l'iconographie d'Isis-Fortuna, cfr Drexler dans *Lexikon*, I, 2, col. 1549-1555 et II, 1, col. 545; Vandebek, *op. cit.*, p. 61-62; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 78-81; Id., *Hercul.*, p. 13-16.

6) Cfr *Silvium Promontorium*, 1; *Tergeste*, 3; *Aquileia*, 6; *Cremona*, 1, 2; *Veleia*, 2 à 5; *Romeno*, 1; *Mutina*, 4; *Regium Lepidum*, 9 et 10; *Sentinum*, 2; *Corfinium*, 1; *Villa Adriana*, 1; *Roma*, 324; *Boscovale*, 1; *Herculaneum*, 10; *Pompéi*, p. 282; *Stabiae*, 2; *Rhegium Iulium*, 3.

7) Cfr Pap. Oxyrh. 1380, v. 185-186; Arétalogie de Kymè, cfr D. Müller, *Ägypten u. die gr. Isis-Aretalogien*, p. 73.

8) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 79.

ce globe.¹⁾ Les coiffures sont variées mais les statuettes de bronze la figurent souvent coiffée du disque solaire, posé sur deux cornes ou sur un croissant de lune, et surmonté de deux hautes plumes.²⁾

Certaines représentations ³⁾ où Isis est couronnée du *modius* propre à Déméter expriment le rapprochement syncrétiste de ces deux déesses. En tant que protectrice de l'amour sensible,⁴⁾ Isis s'apparentait en outre à Vénus. Cette identification ne semble cependant pas avoir beaucoup retenu l'attention des Romains. On peut toutefois rappeler qu'une Vénus anadyomène a été retrouvée à Pompéi à l'intérieur du temple d'Isis,⁵⁾ sous le portique. La statue de l'Isis-Aphrodite anadyomène ⁶⁾ découverte sur l'Esquilin et la Vénus en argent offerte par une femme d'Ostie à Isis-Bubastis ⁷⁾ sont des témoins plus directs de cette liaison.

Partie à la conquête du monde sur le pont des navires, Isis-Pelagia ou Pharia devait attirer tous les marins de la Méditerranée. Si le culte d'Isis-Pelagia est attesté en Italie,⁸⁾ l'iconographie qui lui est propre n'a guère séduit les sculpteurs et les peintres italiens. On a retrouvé à Bénévent la partie inférieure d'une Isis-Pelagia sur un bateau mais il s'agit d'une œuvre grecque du I^{er} s. av. J.-C.⁹⁾ L'image d'Isis debout à l'avant d'un bateau, et tendant à bout de bras une voile gonflée par le vent ne leur était cependant pas inconnue et elle apparaît très souvent sur les monnaies du IV^e s. après J.-C.¹⁰⁾ A. Posilippo,¹¹⁾ on a découvert une copie romaine

1) On retrouve ce globe en divers endroits: *Aquileia*, 6; *Corfinium*, 1; à Pompéi, cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 8, p. 125-126; n° 27, p. 134 et pl. XIV, 2; n° 58, p. 79 et pl. XIV, 1; n° 61, p. 149 et pl. VII, 3; *Roma*, 324.

2) Cfr par ex. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 92, p. 159; n° 98, p. 160 et pl. XXII, 1; *Regium Lepidum*, 9; *Veleia*, 4. Voir aussi Witt, *Isis*, p. 16, 67, 70.

3) Cfr par ex. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 2, 9, 11, 12, 74, 78, 99 et 100; *Rhegium Iulium*, 3; *Veleia*, 5.

4) Cfr *supra*, p. 169.

5) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 83.

6) Cfr *Roma*, 333.

7) Cfr *Ostia*, 2.

8) Cfr *Roma*, 45; et Isis Pharia: *Portus*, 14 et *Roma*, 51. Sur l'iconographie d'Isis Pelagia, cfr Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 53-54; H. W. Müller, *Isiskult*, p. 83-85.

9) Cfr *Beneventum*, 15.

10) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome*, p. 23.

11) Cfr *Neapolis*, 12.

d'une Isis-Pelagia hellénistique. Le peu d'intérêt relatif manifesté pour cette iconographie semble dû à l'image d'Isis-Fortuna dont le gouvernail illustre aussi bien la conduite du monde que le pilotage proprement dit des navires.

Pour terminer, nous signalerons que le type d'Isis-Sothis¹⁾ chevauchant un chien était connu des Romains. Ils devaient même lui accorder une assez grande importance puisque le fronton de l'*Iseum Campense* était décoré d'une Isis-Sothis s'élançant sur le chien Sirius à travers un ciel étoilé.²⁾ On trouvera dans la peinture d'autres scènes où Isis est entourée d'astres.³⁾ Il s'agit de montrer ainsi que la déesse domine les astres, comme nous le rapporte Apulée.⁴⁾ La *palla* portée par Isis, quand elle se révèle à Lucius, était de même brodée d'étoiles entourant la lune.⁵⁾ Isis-Fortuna fut encore rapprochée de Luna⁶⁾ et représentée avec le croissant de lune sur la tête⁷⁾.

B. Isis dans les inscriptions d'Italie

a) Isis souveraine

Dans environ 55% des cas, le nom d'Isis apparaît seul mais dans les inscriptions restantes, on a prêté à la déesse une épithète ou un nom qui concrétisent un trait de sa personnalité. Les épithètes les plus nombreuses soulignent sa nature royale (19 *Isis*

1) Sur Isis-Sothis, cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 263-269 et *infra*, p. 306.

2) Cfr *Roma*, 391. Voir aussi *Caere*, 1. On retrouve le même motif sur l'Iséum de Savaria en Hongrie, cfr V. Wessetzky dans *Acta Arch. Hung.*, 11 (1959), p. 277; Id., *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leyde, 1961, p. 32-33. Cet auteur met Isis-Sothis en rapport avec l'année nouvelle et y voit une allusion aux fêtes du Nouvel An liées au culte impérial.

3) Cfr *Pompei*, 2.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 5.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 4. Cfr *Roma*, 107.

6) Cfr Vandebeek, *op. cit.*, p. 127-128; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 81; Witt, *Isis*, p. 147.

7) Voir les exemples suivants dans Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 6, p. 125; n° 58, p. 147 et pl. XIV, 1; n° 59, p. 148 et pl. XVII; n° 80, p. 156 et pl. XII, 2; n° 89, p. 158; n° 91, p. 159 et pl. XX, 2; n° 94-95, p. 160. Sur la lune, emblème isiaque, cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 72-73.

Regina)¹⁾ et auguste (15 *Isis Augusta*)²⁾ ou insistent sur son aspect de déesse souveraine (*Isis Domina*)³⁾ et Κυρία⁴⁾ et victorieuse (*Isis Victrix*)⁵⁾ *Isis Inuicta*⁶⁾ et *Isis Triumphalis*);⁷⁾ en un mot, les fidèles se plaisent à reconnaître dans la déesse qu'ils invoquent une divinité toute puissante, mais aussi pure (ἄγνή) et sainte (*sancta*).⁸⁾

Reine, Isis l'avait déjà été dans l'Égypte pharaonique.⁹⁾ D'abord, elle était l'épouse d'Osiris, le premier roi, ensuite, et surtout, elle était la mère d'Horus, prototype divin de tous les pharaons. Comme d'autres déesses égyptiennes, elle transmettait aussi la royauté au pharaon considéré comme son fils.¹⁰⁾ Enfin, des titres comme «maîtresse de deux terres» ou «maîtresse des dieux»¹¹⁾ traduisent également la place de choix occupée par Isis. Quand, à l'époque ptolémaïque, elle devint l'épouse du grand dieu Sérapis, elle fut encore appelée à un rang éminent; elle ne se contenta cependant pas de la deuxième place et dès le II^e siècle av. J.C., elle a pris le pas sur son époux, réduit à jouer le rôle de prince-consort.¹²⁾

Dans les arétalogies, la première proclamation énoncée par Isis concerne sa royauté: «Je suis, dit-elle, ἡ βασίλισσα πάσης χώρας».¹³⁾ Enfin, à l'époque romaine, *Regina* est l'épiclèse la plus répandue à travers les inscriptions d'Italie et particulièrement à Florence, à

1) Isis Regina: *Aquileia*, 13, 14; *Patauium*, 2; *Tarvisium*, 1; *Verona*, 3, 4, 5; *Faesulae*, 3; *Florentia*, 1, 5, 6, 8, 9; *Lavinium*, 1; *Ostia*, 10; *Roma*, 14, 27, 68; *Aeculanum*, 1.

2) Isis Augusta: *Neapolis*, 1; *Tergeste*, 1; *Aquae Aponi*, 1; *Aquileia*, 8 à 12; *Sublazio*, 1; *Verona*, 1, 8; *Perusia*, 1; *Roma*, 10; *Ager Falernus*, 1; *Pompei*, 35.

3) Isis Domina: *Aquileia*, 22; *Tarracina*, 1; *Roma*, 46.

4) Κυρία: *Pompei*, 26.

5) Isis Victrix: *Asculum*, 1; *Corfinium*, 1.

6) Isis Inuicta: *Aquileia*, 21; *Roma*, 13.

7) Isis Triumphalis: *Roma*, 15.

8) Cfr *Ostia*, 5 et *Roma*, 66. Voir aussi *Roma*, 103 e.

9) Cfr M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, p. 137-145; J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 121-171.

10) Cfr M. Münster, *op. cit.*, p. 142-145.

11) Cfr M. Münster, *op. cit.*, p. 204.

12) Cfr *supra*, p. 168.

13) Cfr J. Bergman, *op. cit.*, p. 149 et le texte de l'arétalogie de Kymè, p. 301, l. 3a; D. Müller, *op. cit.*, p. 18-21.

Vérone et à Rome. Cette continuité dans la royauté d'Isis rend difficilement acceptable l'*interpretatio romana*, proposée par Vidman,¹⁾ et suivant laquelle, Isis aurait emprunté sa qualité de reine à *Iuno Regina*. Un rapprochement s'est bien opéré entre ces deux très grandes dames du panthéon égyptien et romain mais il ne semble guère avoir beaucoup séduit les esprits car seules deux inscriptions²⁾ sont dédiées à Isis-Iuno. Des esprits cultivés comme Apulée³⁾ n'ignoraient d'ailleurs pas qu'Isis était invoquée en Égypte sous son vrai nom de reine. Enfin, le pouvoir exercé en Égypte par Isis sur les éléments cosmiques et le destin,⁴⁾ et, d'autre part, la conquête victorieuse de tout le bassin méditerranéen fournissaient des raisons supplémentaires, et peut-être suffisantes, pour que la déesse née sur les bords du Nil apparaisse clairement aux Romains comme une reine.⁵⁾

C'est au même ensemble de circonstances qu'Isis dut son nom de *domina*.

Victorieuse, invaincue et triomphante, Isis l'était aussi puisqu'elle avait réussi à s'implanter un peu partout. Peut-être certains Romains, plus instruits de la mythologie égyptienne, la baptisèrent-ils ainsi en songeant à la victoire qu'elle avait remportée sur Seth et à la puissance que lui conférait son extraordinaire connaissance de la magie?⁶⁾

Les Romains ont marqué une prédilection pour Isis dite *Augusta*. Cette épithète, la déesse la méritait pour toutes les raisons que nous venons de relever; cependant, vu l'accent romain de ce mot, nous devons nous interroger sur la possibilité d'une *interpretatio romana*.

1) L. Vidman, *Träger des Isis- und Sarapiskultes in den römischen Provinzen* dans *Eirene*, 5 (1966), p. 110.

2) Cfr *Asculum*, 1; *Roma*, 101.

3) *Metam.*, XI, 5.

4) Cfr M. Münster, *op. cit.* p. 192-200; Bergman, *op. cit.*, p. 162-164.

5) J. Bergman, *op. cit.*, p. 161-164 refuse de croire à cette possibilité; pour lui, *Isis Regina* est vraiment la descendante d'Isis liée à la royauté pharaonique. Ce point de vue nous paraît trop catégorique.

6) Sur la magie et Isis, cfr M. Münster, *op. cit.*, p. 192-197; F. Sbordone, *Isis maga* dans *Aegyptus*, 1946, p. 130-148; G. Regöly-Merei, *Der Isiskult und die magische Heilkunde der alten Ägypter* dans *Az Orzagos Orvostörténeti köznyvtar közleményei* (*Communicationes ex bibliotheca historiae medicae hungaricae*, Budapest), 14 (1959), p. 129-137; nous n'avons vu que le résumé de cet article dans la *Bibliographie égyptologique annuelle* de Janssen.

Que cette épithète, sur le plan formel, soit romaine est évident ¹⁾, mais il reste à déterminer si elle fut attribuée à Isis dans un sens très large ou si elle implique une nouvelle interprétation de la personne d'Isis. Lafaye ²⁾ voulait trouver l'origine de cette appellation dans la place qu'Isis occupait aux côtés des Lares, lesquels portaient ce titre depuis le début de l'Empire. Cette hypothèse n'est guère convaincante et Anubis, qui ne fut pas reçu dans les laraires, est aussi à l'occasion appelé *Augustus*.³⁾ Plus séduisante est l'idée d'attribuer au terme *Augustus* ce que l'on a appelé un «coefficient impérial» ⁴⁾ et de considérer *Isis Augusta* comme protectrice du trône impérial.⁵⁾ Si *Augustus* implique effectivement une liaison impériale, on doit retrouver souvent cette épithète appliquée à Sérapis, qui bien plus qu'Isis fut, comme nous le verrons,⁶⁾ lié à la maison de l'empereur, principalement sous les Flaviens et les premiers Sévères. Or, une seule inscription qualifie Sérapis d'*Augustus*.⁷⁾ Cette constatation, à notre avis, autorise à émettre de sérieuses restrictions sur la résonance impériale de ce titre. Le fait qu'Anubis, principalement conçu sur le sol italien comme un guide des morts, des voyageurs et des initiés, soit qualifié du même adjectif paraît confirmer nos soupçons.

Notons que les interventions impératives d'Isis auprès de ses fidèles complètent cette image d'une déesse toute puissante.⁸⁾

b) *Isis secourable*

La seconde catégorie d'épithètes met l'accent sur le caractère bienveillant et protecteur de la déesse Isis.

Les seules représentations d'Isis-Fortuna dans l'art romain

1) On notera que dans les inscriptions grecques Isis ne porte jamais l'épithète équivalente de Σεβαστή.

2) Lafaye, p. 129.

3) Cfr *Aquileia*, 2.

4) Cfr F. Dunand, dans *B.S.F.*, 41 (1963), p. 349.

5) Cfr A. Dewandel, *Geschiedenis van den Isiscultus*, II, p. 107-108. Quant à Witt, *Isis*, p. 81, il croit qu'Isis a pris ce surnom à cause de sa coiffure qui est à la mode des *augustae* et des princesses impériales (cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 73), mais il oublie que ce titre est aussi porté par Sérapis et Anubis.

6) Cfr *infra*, p. 407 sq., 434-435, 438, 439 sq.

7) Cfr *Verona*, 5.

8) Cfr *supra*, p. 153.

suffisent à témoigner d'un succès que l'on retrouve dans les inscriptions. Trois dédicaces grecques sont adressées à Isitychê¹⁾ et une statue d'Isitychê est offerte dans le temple de la Fortuna-Primigenia à Préneste.²⁾ On notera que, dans les trois cas, il est question de la forme grecque Isitychê et non de son équivalent latin. L'aspect secourable de la déesse est souligné par les mots ἐπήκοος et σώζουσα.³⁾ D'autres documents épigraphiques invoquent Isis «qui rend la santé» (*Isis Restitutrix salutis*,⁴⁾ *Isis Restitutrix*⁵⁾ ou *Isis Salutaris*,⁶⁾ prérogative qu'elle exerçait aussi en tant qu'Isis-Fortuna. Enfin, à Terracine,⁷⁾ une femme offre à Isis un *signum sortis memphiticum*, c'est-à-dire une statue de la Fortune, sculptée dans un marbre de Memphis ou peut-être copiée sur une œuvre de Memphis.

Isis-Tychê fut sans doute créée à Alexandrie: ⁸⁾ Isis, identifiée à Thermuthis, fut probablement rapprochée de la déesse polyade Ἀγαθή-Τύχη-Thermuthis, lorsque cette dernière abandonna son caractère herpétomorphe pour revêtir une forme humaine. Isis était préparée à assumer ce rôle grâce à son pouvoir magique qui lui permettait de tout soumettre à sa volonté.⁹⁾ Ainsi, les Grecs puis les Romains furent séduits par une déesse capable de modifier le destin¹⁰⁾, ce que n'avaient jamais pu auparavant Tychê ou Fortuna.

1) Cfr *Mamma*, 1; *Roma*, 76; *Pompei*, 25.

2) Cfr *Praeneste*, 1.

3) *Roma*, 76 et *Pompei*, 25.

4) Cfr *Tarracina*, 2; sur cette inscription, cfr Leschi dans *M.E.F.R.*, 1923, p. 215-216. A propos d'Isis guérisseuse, voir Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969, p. 73-74; Witt, *Isis*, p. 185-197.

5) Cfr *Ostia*, 10.

6) Cfr *Roma*, 18. Cfr aussi *Roma*, 100, b.

7) Cfr *Tarracina*, 1.

8) Sur Isis-Tychê et Isis-Fortuna, cfr Drexler dans *Lexikon*, I, 2, col. 1549-1555 et II, 1, col. 545; Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isis-figuur*, p. 58-64; K. Schefold, *Fortuna aus Augst* dans *Ur-Schweiz*, 17 (1953), p. 41-50; P. Lisicar, *Izis-Fortuna* dans *Starinar*, Belgrade, N.S., 12 (1961), p. 125-132 (avec résumé français à la p. 132); Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 78-80; Id., *Hercul.*, p. 13-16.

9) Cfr Bergman, *op. cit.*, p. 289.

10) Isis domine le destin parce que dans la théologie égyptienne les dieux ont créé le monde et lui sont donc supérieurs; cfr Morenz-Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion = Abhandl. d. sächs. Akad. d. Wiss.*, Leipzig, 52, 1 (1960).

L'assimilation de Fortuna avec Isis fut peut-être facilitée par les similitudes que présentaient la déesse alexandrine et la *Fortuna Primigenia* de Préneſte.¹⁾ La *Fortuna Primigenia*, en effet, était aussi une déesse agraire et était figurée comme une mère allaitant le jeune Jupiter. *Primigenia*, Isis l'était vraiment puisqu'elle était la fille aînée de Kronos.²⁾ Le rapprochement entre les deux déesses s'opéra assez tôt comme l'attestent deux inscriptions grecques érigées à Délos en 115/4 en l'honneur d'Ἴσις Τύχη Πρωτογένεια.³⁾ Son culte fut peut-être même introduit plus tôt en Crète, mais la chose n'est pas assurée.⁴⁾

Nous avons rappelé plus haut le rôle joué par Isis en tant que protectrice des marins.⁵⁾ Ce trait est d'origine purement alexandrine car les quelques antécédents égyptiens ⁶⁾ indirects qui mettent Isis en rapport avec l'eau et la navigation ne peuvent suffire pour rendre compte de cette nouvelle face de la personnalité de la déesse. A Rome, un culte et même une *aedes* était réservée à l'Isis de la mer, comme le prouvent la mention d'une *cultrix deae Phariae* ⁷⁾ et celle d'un *aedituus ab Isem Pelagiam*.⁸⁾ Εἰσις Φάρια est également

1) Cfr O. Marucchi dans *B.C.R.*, 32 (1904), p. 251-252; Tschudin, *Isis in Rom*, p. 14; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 98; Witt, *Isis*, p. 289, n. 38.

2) Cfr Diodore, I, 27, 4; Arétalogie de Kymè, v. 5 (cfr texte dans Bergman, *Ich bin Isis*, p. 301 et commentaire dans D. Müller, *Ägypten u. die gr. Isis-Aretalogien*, p. 28-29). Kronos est identifié au dieu égyptien Geb.

3) Cfr Roussel, *C.E.*, n° 119 et 120, p. 148.

4) Cfr M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, III, iv, 14. Sur cette inscription, cfr M. Guarducci dans *Historia*, 5 (1931), p. 229-235; A. Reinach dans *R.E.G.*, 24 (1911), p. 411-412; S. Spyridakis dans *Historia*, 18 (1969), p. 42-48.

5) Sur Isis-Pelagia, cfr Ph. Bruneau, *Isis Pelagia à Délos* dans *B.C.H.*, 85 (1961), p. 435-446 et *B.C.H.*, 87 (1963), p. 301-308; Ch. Picard, *Lampes d'Isis Pelagia et Euploia: à Délos et ailleurs* dans *R.A.*, 1962, II, p. 228-230; A. Chastagnol dans *Mél. M. Renard*, 1969, II, p. 137 sq.; J.-E. Szilagyi dans *Bull. du Musée hongrois des Beaux-Arts*, 32-33 (1969), p. 25-30.

6) Sur ses antécédents égyptiens, cfr D. Müller, *Ägypten und die gr. Isis-Aretalogien*, p. 41-42; Ph. Bruneau dans *B.C.H.*, 87 (1963), p. 306-308; Bergman, *Ich bin Isis*, p. 198-200; P. Naster, *Isis Pharia sur les monnaies impériales d'Alexandrie* dans *Bull. Soc. Franc. Numism.*, 23 (1968), p. 238-240.

7) Cfr *Roma*, 51.

8) Cfr *Roma*, 45.

invoquée dans le port d'Ostie.¹⁾ Les navires placés sous la protection d'Isis portaient le nom ²⁾ ou l'image de la déesse.³⁾

Deux dédicaces sont offertes, à Rome, respectivement à *Isis Lydia educatrix* ⁴⁾ et à *Isis frugifera*.⁵⁾ L'épithète *educatrix* fait probablement allusion à Isis élevant son jeune fils Horus et celle de *frugifera* à Isis conçue comme terre nourricière.⁶⁾ Isis, étroitement liée à la crue fécondante du Nil qu'elle amenait, devenait de ce fait une déesse productrice de moissons; ⁷⁾ dès lors, elle fut facilement assimilée à Déméter, déesse des produits de la terre. Les arétalogies insisteront aussi sur le rôle joué par Isis comme déesse de la fécondité.⁸⁾ La *cornucopia* mise dans les mains d'Isis-Fortuna et les épis qui entrent parfois dans la composition de ses coiffures trouvent ici une excellente explication.

Une lampe ornée des bustes d'Isis et de Sérapis porte la mention ἀλεξίκακοι,⁹⁾ témoignant à nouveau de la bienveillance divine. A Aquilée, la dédicace d'Arnouphis, hiérogammate égyptien, est adressée à Isis désignée comme θεὰ ἐπιφανής.¹⁰⁾ Ce titre fait allusion à l'apparition divine et au caractère secourable qu'elle revêt (cfr le latin *praesens*).

c) Isis liée à un lieu

Une troisième catégorie d'épithètes nous présente Isis plus spécialement comme la déesse de telle localité d'Égypte ou de tel lieu d'Italie.

1) Cfr *Portus*, 14.

2) Trières appelés *Isis*: Cfr *CIL*, VI, 3123; X, 3615, 3618, 3640. A Ostie, un bateau baptisé *Isis Geminiana* (*CIL*, XIV, 2028 et *Syll.*, 549, note 1) prouve que c'était là un nom assez répandu. Un autre bateau connu par une inscription latine de Crète s'appelait *Isopharia* (cfr *CIL*, III, 3 = *Syll.*, 171).

3) Cfr *Roma*, 426.

4) Cfr *Roma*, 59.

5) Cfr *Roma*, 11.

6) On a probablement une représentation d'*Isis Frugifera* sur un bas-relief de Rome (cfr *Roma*, 392).

7) Cfr D. Bonneau, *La crue du Nil* p. 270-273; Vandebek *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 96-102.

8) Cfr arétalogie de Kymè, v. 7 (voir le texte dans Bergman, *op. cit.*, p. 301); cfr D. Müller, *op. cit.*, p. 31-33.

9) Cfr *Sabina*, 1.

10) Cfr *Aquileia*, 18.

D'abord, d'une manière très générale, elle est dite *dea Nilotis*.¹⁾ Plus précise est l'indication fournie par deux inscriptions grecques de Porto ²⁾ qui relatent la dédicace de deux statues d'Isis ἡ ἐν Μενουθί, offertes probablement par deux Alexandrins désireux de représenter la déesse telle qu'ils l'avaient connue dans leur patrie. En effet, un sanctuaire était consacré à Isis dans la ville de Canope, ou plus précisément dans le quartier de Ménouthis.³⁾ Le temple de son époux Sérapis à Canope étant réputé pour ses cures merveilleuses, peut-être Isis apparaissait-elle de même ici comme une déesse guérisseuse,⁴⁾ mais la chose n'est pas assurée. On a aussi considéré qu'Isis-Ménouthis était la contrepartie d'Osiris-Canopus ⁵⁾ représenté sous la forme d'un vase à tête divine. On possède effectivement des images de tels canopes surmontés de la tête d'Isis.⁶⁾

A Fiésole, un vétéran romain offre à Isis-Taposiris ⁷⁾ une statue de la déesse figurée dans une pose dolente. On a supposé que le dédicant avait voulu honorer Isis telle qu'elle était adorée à Taposiris, lieu réputé avoir abrité le tombeau d'Osiris. Peut-être cet ancien soldat avait-il été amené par ses obligations militaires à séjourner en Égypte? ⁸⁾

Plus intéressants, parce que authentiquement romains, sont les noms d'*Isis Capitolina* ⁹⁾ et d'*Isis Ostiensis*.¹⁰⁾ Le premier, qui apparaît déjà au Ier s. av. J.-C. et que l'on retrouve, semble-t-il, plus tard à Porto, est lié au Capitole et aux luttes entreprises par les

1) Cfr *Roma*, 66.

2) Cfr *Portus*, 14 et 15.

3) Sur Isis-Ménouthis, cfr Drexler dans *Lexikon*, II, 1, col. 419; W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 41; Kees dans *R.E.*, XV, 1 (1931), col. 968 sq.; Hopfner dans Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 369; Moretti dans *Rend. Accad. Lincei*, 19 (1964), p. 198-201; A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966, p. 132-133.

4) C'est la thèse de S. Luria dans *Vestnik drevnei istorii*, 1960, p. 96-100; elle a été critiquée par P. M. Fraser dans *Journal of Egyptian Archaeology*, 48 (1962), p. 146-147.

5) Cfr Hopfner, *op. cit.*, p. 369; Weber, *op. cit.*, p. 41.

6) Cfr *Roma*, 352, 363.

7) Cfr *Faesulae*, 2.

8) La chose est d'autant plus vraisemblable que ce même vétéran offre aussi une dédicace à Osiris (cfr *Faesulae*, 1).

9) Cfr *Portus*, 1; *Roma*, 1 (du Ier s. av. J.-C.) et 2.

10) Cfr *Ostia*, 6, 7, 14.

Isiaques pour implanter leur déesse en ce lieu. Il est peu probable que ces adjectifs fassent allusion à une nature particulière assumée par Isis en ces endroits. En effet, les noms d'*Isis Capitolina* et *Ostiensis* suivent toujours le nom d'un prêtre et servent donc seulement à localiser le sacerdoce isiaque de certains ministres.

d) *Le nom d'Isis est joint à celui d'une autre déesse*

Il est assez rare que les inscriptions accolent au nom d'Isis celui d'une autre déesse. Nous ne revenons pas ici sur le cas d'Isitychê où le lien entre Isis et Tychê est tellement intime que l'on fusionne leurs deux noms; ainsi plutôt que d'association, on doit parler d'un aspect d'Isis.

D'abord, une certaine Caltilia Diodora, fidèle de la déesse Bubastis, offre une Vénus d'argent et deux couronnes à Isis-Bubastis.¹⁾ Bubastis est la forme grecque de la déesse chatte égyptienne Bastet,²⁾ dont la personnalité se confond souvent avec celle d'Isis.³⁾ Le rapprochement entre ces deux déesses s'explique par une parenté d'attributions: elles protègent toutes deux les femmes et leur maternité.⁴⁾ Françoise Dunand a supposé que l'Isis-Bubastis d'Ostie serait Isis en sa forme de déesse des naissances, ce qui est bien probable. Bubastis paraît aussi avoir veillé sur les enfants.⁵⁾ On notera qu'en Italie Bubastis est parfois distinguée d'Isis:⁶⁾

1) Cfr *Ostia*, 2.

2) A propos de Bastet, vois Kees dans Bonnet, *Reallexikon*, p. 80-82. Sur une peinture de Pompéi, on retrouve l'animal sacré de Bastet; ce chat est perché sur un pilier au pied duquel se tient un hiéroglyphe (cfr *supra*, p. 120, n. 8).

3) A propos de Bubastis, cfr Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 90-94; Witt, *Isis*, p. 29-30; Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei*, Uppsala, 1970, p. 11-69 (surtout p. 67-69); F. Dunand, *Une interprétation romaine d'Isis. Isis déesse des naissances* dans *B.S.F.*, 41 (1963) p. 347-350. Si cette dernière étude est très intéressante, le titre en est mal choisi. En effet, comme l'auteur le reconnaît, c'est là une interprétation qui trouve son origine dans l'Égypte pharaonique; il est donc peu heureux de parler d'*interpretatio romana*. Notons qu'en fait Bubastis est le nom de la ville de Bastet, mais les Grecs ont cru que c'était là le nom de la déesse. Signalons aussi que l'arétalogie de Kymê (v. 11) met Isis en rapport avec la ville de Bubastis; cfr Bergman, *Ich bin Isis*, p. 39-40, 42, 176, 267-268.

4) Cfr Vandebek, *ibidem*; F. Dunand, *op. cit.*, p. 348-349.

5) Cfr Roussel, *C.E.*, p. 198.

6) Cfr Vandebek, *op. cit.*, p. 92; Dunand, *op. cit.*, p. 347. Cfr Ovide, *Metam.*, IX, 691.

ainsi, les inventaires de Nemi énumèrent les dons faits au temple d'Isis et au temple de Bubastis.¹⁾ Le terme de *Bubastiaca*, présent à Ostie et à Rome,²⁾ indiquerait qu'il existait des associations de femmes adonnées au culte de Bubastis et possédant de plus leur propre prêtresse.³⁾

La déesse Iuno est associée, à deux reprises, à Isis: une première fois à Rome ⁴⁾ sur un bas-relief dolichénien, au côté de *I(upiter) O(ptimus) M(aximus) Dolichenus Serapis*, et une deuxième fois à Asculum ⁵⁾ en tant qu'*Isis Victrix Iuno*. Dans le Bruttium, à Locres,⁶⁾ une inscription atteste l'existence d'un *collegium Serapis et Iunonis*; cette alliance implique, elle aussi, une liaison entre Isis et Iuno.

Près de Tibur,⁷⁾ une dédicace relate l'offrande d'une statue de Diane à Albula-Isis. Il est intéressant de voir Isis jointe à Albula, déesse de la source d'*Aquae Albulae*. C'est probablement en tant que divinité guérisseuse que la déesse égyptienne fut invoquée avec Albula.

e) *Isis myrionyma*

Comme le lecteur a pu le remarquer les aspects revêtus par Isis sont multiples et variés; la richesse de sa personnalité autorisait même tous les rapprochements. Conscients du caractère omnivalent d'Isis, ses adorateurs se sont adressés à elle en tant que déesse aux mille noms (*myrionyma*) ⁸⁾ ou l'ont appelée *una quae es omnia*.⁹⁾ Tant l'Isis égyptienne que l'Isis gréco-romaine méritaient cette myrionymie.¹⁰⁾

1) Cfr *Nemus Dianae*, 1.

2) Cfr *Ostia*, 2 (sur le nom de Caltilia que l'on a voulu corriger en Cattilia, cfr *supra*, p. 46, n. 3); *Roma*, 44.

3) Cfr *Roma*, 36.

4) Cfr *Roma*, 101.

5) Cfr *Asculum*, 1.

6) Cfr *Locri*, 1.

7) Cfr *Tibur*, 2.

8) Cfr *Sublaudio*, 2; *Minturnae*, 1. Voir Witt, *Isis*, p. 111-129.

9) Cfr *Capua*, 1. On retrouve cette même conception dans l'art avec les statuettes d'Isis-Panthée retrouvée à Herculaneum (cfr *Herculaneum*, 19) et à Veleia (cfr *Veleia*, 2) et l'image d'une Isis-Panthée sur une lampe de Catane (cfr *Catana*, 10).

10) L'Isis égyptienne était déjà dite 'š3 rn. w (cfr A. Erman-H. Grapow,

En présence de ce phénomène, on peut parler de tendance monothéiste,¹⁾ encore faut-il préciser le sens à attribuer ici à ce mot. Nock ²⁾ a remarqué que les croyances des Gréco-Romains s'adressaient plutôt au pouvoir divin qu'aux personnes divines, ce qui entraîne l'absence générale d'exclusivisme du paganisme impérial. La tendance au monothéisme doit donc se comprendre comme «Isis est la même que telle ou telle déesse» et non pas comme «Isis est la seule déesse et les autres sont des inventions de l'imagination».³⁾

Le fait que les inscriptions d'Italie associent très rarement le nom d'Isis à celui d'une autre déesse prouve qu'il y avait surtout absorption du pouvoir divin mais que l'on voulait sauvegarder l'individualité d'Isis: la déesse égyptienne avait les prérogatives de toutes les déesses mais elle restait Isis. C'est probablement pour cette raison qu'on lui donnait de préférence des titres généraux qui faisaient allusion à sa toute puissance et sauvegardaient son unité. Nous verrons qu'il en alla autrement pour son époux Sérapis, lequel n'avait pas derrière lui toute la sphère d'action qu'Isis s'était créée dans l'Égypte pharaonique et qui allait lui permettre de jouer le rôle des déesses gréco-romaines sans se renier.

2. SÉRAPIS

Dans la théologie alexandrine élaborée par Ptolémée Ier, Sérapis apparaît comme le parèdre d'Isis. Les problèmes soulevés par la création de Sérapis ont suscité une littérature abondante ⁴⁾ et

Wörterbuch der äg. Sprache, II, 1926, p. 425, A III et *Belege*, II, 2, p. 635. Il est cependant exagéré de considérer comme Bergman (*Ich bin Isis*, p. 300) que l'Isis gréco-romaine ne portait pas ce titre en fonction des rapprochements effectués à l'époque post-pharaonique, mais en raison de sa personnalité proprement égyptienne. En fait, celle-ci a facilité la conception gréco-romaine d'une Isis aux mille noms, mais n'est pas seule en cause.

1) Cfr Vandebeek, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 132 sq.

2) A. D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire* dans *J.R.S.*, 45 (1925), p. 85.

3) A. D. Nock, *op. cit.*, p. 90.

4) Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Sôter et le culte de Sérapis* dans *R.H.R.*, 46 (1902), p. 1-30; U. Wilcken, *Sarapis und Osiris-Apis* dans *Archiv für Papyrusforschung*, 3 (1906), p. 249-251; Id., *Urkunden der Ptolomäerzeit*, Berlin, I, 1922, p. 25 sq.; I. Levy, *Sarapis* dans

maintes controverses dans le détail desquels nous n'entrerons pas ici, car ces questions sortent du cadre de notre travail. Qu'il nous suffise de rappeler que le nouveau dieu est bien d'origine égyptienne et qu'il recouvre l'ancien Osiris-Apis. Son culte offrait à l'adoration des Grecs d'Alexandrie un dieu acceptable à leurs yeux et le premier Lagide espéra peut-être ainsi unir Grecs et Égyptiens autour d'un même autel, mais nous avons déjà eu l'occasion de montrer la faillite de ce rêve.¹⁾ Assez vite, Sérapis devra même céder la première place à Isis.²⁾

La statue ³⁾ du nouveau dieu, attribuée au sculpteur Bryaxis, nous est connue grâce aux nombreuses répliques de l'œuvre originale. Le dieu, vêtu d'un *chiton* et d'un *himation*, est représenté trônant majestueusement sur un siège à haut dossier. Son visage, empreint d'une calme grandeur, est encadré d'une chevelure puissante et bouclée et d'une barbe fournie. Sa tête est surmontée d'un boisseau (*modius* ou *kalathos*) orné d'épis de blé et de branches d'olivier.

R.H.R., 60 (1909), p. 285-298; 61 (1910), p. 162-196; 63 (1911), p. 125-147; 67 (1913), p. 308-317; Weitz dans *Lexikon*, IV, 364 sq.; P. Jouguet, *La politique intérieure du premier Ptolémée* dans *B.I.F.A.O.*, 30 (1930), p. 513 sq.; Id., *Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sérapis* dans *Hommages Bidez-Clumont*, 1949, p. 159-166; E. Kiessling, *La genèse du culte de Sérapis à Alexandrie* dans *C.d.É.*, 24 (1949), p. 317-323; A. Rowe-B. R. Rees, *The Great Serapeum of Alexandria* dans *Bull. of the John Rylands Library*, XXXIX, p. 485-520; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, p. 147 sq. Parmi les ouvrages récents, on consultera principalement: D. Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 649-655; J. Ph. Lauer-Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955, p. 30-38; 246-258; A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, p. 123-131. E. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, Berlin, 1956, p. 14-15 et C. B. Welles, *The Discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria* dans *Historia*, 11 (1962), p. 271-298 pensent que le culte de Sérapis a été créé sous Alexandre et non par Ptolémée Ier. Cette opinion a été vivement combattue par P. M. Fraser, *Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis* dans *Opuscula Atheniensia*, 7 (1967), p. 23-45; de son côté, Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 19-22 considère que cette théorie a beaucoup pour elle et doit en tout cas être envisagée à l'avenir.

1) Cfr *supra*, p. 165-166.

2) Cfr *supra*, p. 182.

3) Sur l'origine du type bryaxien, cfr Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, t. IV, 2e partie, Paris, 1963, p. 871-896. On a mis en doute que cette statue fut bien l'œuvre de Bryaxis, à ce sujet voir la bibliographie dans P. M. Fraser, *op. cit.*, p. 36, n. 55.

Il tient un sceptre dans une main, tandis qu'il avance l'autre vers le cerbère tricéphale assis à ses pieds. Plusieurs statues et statuettes retrouvées en Italie ¹⁾ reproduisent ce type bryaxidien que l'on rencontre aussi sur des intailles.²⁾ Parfois, Sérapis est figuré debout, seul ³⁾ ou avec le cerbère à ses pieds.⁴⁾ Très souvent, les artistes romains se sont contentés de reproduire le buste du dieu alexandrin.⁵⁾ A côté de toutes ces images de facture hellénistique, Pompéi nous a livré quelques peintures ⁶⁾ où Sérapis reçoit des attributs nettement égyptiens comme la situle, le sistre ou la fleur de lotus; les représentations de Sérapis y sont cependant beaucoup moins abondantes que celles d'Isis.

Comme nouvel Osiris, Sérapis fut un dieu des enfers et de la fécondité, mais on lui prêta aussi de nouveaux traits: il devint un dieu protecteur de la navigation ⁷⁾ et un dieu guérisseur; ⁸⁾ enfin, les Grecs l'identifièrent à Zeus.⁹⁾ Dès lors, Tacite ¹⁰⁾ pourra écrire de Sérapis: «Beaucoup veulent que ce soit Esculape, parce qu'il guérit les maladies, quelques-uns voient en lui Osiris, la plus antique divinité de ces peuples; un grand nombre en font Jupiter, en tant que maître du monde; la plupart croient que c'est Dis, à cause de ses attributs manifestes ou au prix de conjectures compliquées». Ce texte est particulièrement intéressant car Tacite, en mettant

1) Cfr *Sarsina*, 1; *Ostia*, 68, 77 à 79; *Roma*, 322, 323, 326, 332; *Puteoli*, 23.

2) Cfr *Altinum*, 2; *Ostia*, 92.

3) Cfr *Falerii*, 5; *Roma*, 416.

4) Cfr *Syracusae*, 7.

5) Cfr p. ex. *Guastalla*, 1; *Veii*, 1; *Ostia*, 69, 70; *Puteoli*, 25.

6) Cfr *Pompei*, p. 283.

7) Cfr *Ostia*, 105 et *Puteoli*, 4 sur des lampes en forme de navicelles. On le retrouve aussi en compagnie d'Isis sur la proue des navires, cfr *Roma*, 426. Sur Sérapis et la mer, cfr P. Roussel, *C.E.*, p. 90; S. Morenz, *Der Apostel Andreas als νέος Σάραπις* dans *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947), col. 295-298; Bonnet, *op. cit.*, p. 652.

8) Sur Sérapis guérisseur, cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 652-653; A. Popa dans *Studii și cerceturi de istorie veche*, Bucarest, 10 (1959), p. 469-473 (résumé français aux p. 472-473), où il est question d'un moule d'Apulum avec Sérapis en compagnie d'Esculape et d'Hygie; Witt, *Isis*, p. 189 sq; *infra*, p. 408-409.

9) U. Wilcken, *Urkunden der Ptolomäerzeit*, I, p. 77-89: comme dieu de la mort et de la fertilité, Sérapis est l'héritier d'Osiris; mais en tant que sauveur et maître universel, il porte la marque de son origine alexandrine.

10) Tacite, *Hist.*, IV, 84.

l'accent sur le caractère spéculatif et conjectural de ces identifications, nous laisse deviner que ces dernières n'étaient guère évidentes et courantes sur le sol italien.¹⁾ Cette impression est confirmée par les documents épigraphiques, qui présentent presque toujours Sérapis sous l'aspect d'un dieu olympien peu accessible.

En réalité, si aux yeux des Égyptiens ²⁾ et des esprits cultivés,³⁾ Sérapis était identique à Osiris, aucune inscription romaine ne juxtapose ces deux noms. A Pompéi,⁴⁾ cependant, les amphores destinées à conserver de l'eau du Nil portent la mention Σέραπις δῶρα, or l'eau du Nil était considérée comme une émanation d'Osiris.⁵⁾ C'est là le seul indice d'un rapprochement opéré en Italie entre les deux dieux.

D'une manière générale, le nom de Sérapis est beaucoup plus souvent accompagné d'épithètes que celui d'Isis. Ces adjectifs soulignent très rarement les fonctions bienfaisantes du dieu (ἐπήκοος ⁶⁾ ou εὐεργέτης ⁷⁾) mais insistent beaucoup plus souvent sur sa souveraineté: Sérapis est alors *Dominus*,⁸⁾ *Magnus* ⁹⁾ ou μέγας ¹⁰⁾ et *Inuictus* ¹¹⁾ ou ἀνείκτος.¹²⁾ Le titre d'*Inuictus* fut probablement emprunté à Mithra et semble caractéristique de l'époque de Caracalla.¹³⁾ Isis, de son côté, était déjà invoquée comme déesse invain-

1) On ne peut invoquer l'ignorance de Tacite, car il vient de rapporter un récit détaillé des origines de Sérapis.

2) Cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 651.

3) Par exemple, quand Tibulle (*Eleg.*, I, 7) compose, en l'honneur de l'anniversaire de son ami Valerius Messala Corvinus, un hymne à Osiris, il nous présente une image du dieu qui correspond au type iconographique de Sérapis; cfr P. Grimal, *Le dieu Sérapis et le genius de Messala* dans *Bull. Soc. Franç. Égyptol.*, n° 53-54 (1969), p. 42-51; Voir aussi: L. Alfonsi, *A proposito della digressione tibulliana su Osiride* dans *Aevum*, 42 (1968), p. 475-476. Par ailleurs, Lactance (*Divin. Inst.*, I, 21) émet une remarque décisive à cet égard: *Osiris est quem Serapim uulgius appellat.*

4) Cfr *Pompei*, 7-23.

5) Cfr *supra*, p. 116 et *infra* p. 204 s9.

6) Cfr *Roma*, 82.

7) Cfr *Roma*, 83. Une dédicace a aussi été offerte à Sérapis pour le remercier d'avoir écarté de nombreux dangers, cfr *Roma*, 85.

8) Cfr *Puteoli*, 1.

9) Cfr *Puteoli*, 2.

10) Cfr *Ostia*, 15; *Portus*, 8; *Roma*, 80, 83, 90 à 92.

11) Cfr *Roma*, 23, 27, 62. Voir *infra*, p. 441.

12) Cfr *Roma*, 108 mais ici il s'agit de Zeus Hélios Megas Sérapis.

13) Cfr L. Vidman, *Die Isis- u. Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u. Z.*

cue dès 51 ap. J.-C.,¹⁾ ce qui paraît bien indiquer que les deux grandes divinités alexandrines devaient cette appellation à des motifs différents. L'époux d'Isis est aussi qualifié d'*Augustus*,²⁾ de *Conseruator*,³⁾ d'*O(ptimus) M(aximus)*⁴⁾ et de *Sanctus*⁵⁾ ou d'ἁγιότατος.⁶⁾ *Conseruator* est une épithète fréquente de Dolichenus⁷⁾ tandis que *O.M.* est évidemment un emprunt à Jupiter *O.M.*⁸⁾

Très souvent, les fidèles de Sérapis ont ressenti le besoin de rapprocher leur dieu d'une autre grande divinité, et d'abord, de Zeus⁹⁾ ou de Jupiter.¹⁰⁾ Sérapis fut aussi adoré comme une entité universelle sous les nom de εἷς Ζεὺς Σάραπις.¹¹⁾ Mais ce syncrétisme ne suffit pas et, à la fin du Ier s. de notre ère,¹²⁾ on y ajouta Hélios ou Sol.¹³⁾ A Basse Époque, Osiris avait revêtu un caractère solaire;

dans *Neue Beiträge zur Geschichte d. alten Welt*, II, *Röm. Reich*, Berlin, 1965, p. 391-392; voir aussi Cumont-Canet dans *C.R.A.I.*, 1919, p. 318.

1) Cfr *Roma*, 13, où le nom seul de Sérapis suit celui d'*Isis Inuicta*.

2) Cfr *Verona*, 5.

3) Cfr *Roma*, 26.

4) Cfr *Verona*, 9.

5) Cfr *Ostia*, 26.

6) Cfr *Portus*, 15.

7) Cfr L. Vidman, *op. cit.*, p. 392 et *infra*, p. 441.

8) Cfr L. Vidman, *op. cit.*, p. 396.

9) Ζεὺς Σάραπις: *Sorgono*, 1. Sur cette identification en dehors de l'Italie, cfr O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, 1919, p. 17 sq., 24 sq.

10) Iupiter Serapis: *Ostia*, 16, 20, 21; Iupiter Magnus Serapis: *Portus*, 5; Iupiter O. M. Serapis: *Ostia*, 29, 30.

11) Cfr *Roma*, 99. Sur cette tendance hénothéiste, cfr E. Peterson, *Εἷς θεός*, 1926, p. 27 sq.; Cumont-Canet dans *C.R.A.I.*, 1919, p. 316; Cumont, *Rel. or.*, p. 83 et 238, n. 57.

12) Le nom d'Hélios Sérapis apparaît pour la première fois sur des monnaies d'Alexandrie de 86-87 au nom de Domitien (cfr Vogt, *Die alexandrinischen Münzen*, I, p. 49, 55 sq., II, p. 18). Sur cette identification, cfr W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 5-18; M. Labrousse, *Une image d'Hélios-Sérapis* dans *Bull. Arch. Comité Trav. Historiq.*, 1953 (1956), p. 257-267.

13) Iupiter Sol Serapis: *Auximum*, 1; *Ostia*, 23; Iupiter Sol Inuictus Serapis: *Sentinum*, 1; Sol Serapis Iupiter: *Roma*, 28; Iupiter O. M. Sol Serapis: *Roma*, 17.

Ζεὺς Ἥλιος Σάραπις: *Auximum*, 1; *Minturnae*, 1; *Ostia*, 24;

Εἷς Ζεὺς Σάραπις: *Roma*, 99;

Ζεὺς Ἥλιος Μέγας Σάραπις: *Portus*, 3, 6, 7; *Praeneste*, 2; *Roma*, 78, 79, 85, 86, 88, 108.

Ἥλιος Σάραπις: *Puteoli*, 4.

Sérapis suivit la même voie.¹⁾ Ce nouvel aspect de la personnalité de Sérapis devint fondamental au point que Macrobe ²⁾ considérera que Sérapis et Sol participaient de la même nature. Les deux dieux se sont si bien unis que leurs deux noms fusionnèrent et l'on pria Héliosérapis. On figura ce nouveau dieu sous les traits du Sérapis traditionnel auquel on ajouta l'auréole solaire.³⁾ On notera qu'en Italie, ce sont surtout des inscriptions grecques qui sont dédiées à Zeus Hélios Sérapis; les documents romains correspondants offerts à Jupiter Sol Sérapis sont moins abondants.⁴⁾ L'assimilation Hélios-Sérapis favorisa la liaison de Sérapis avec Aîôn, comme maître du temps.⁵⁾ Une inscription grecque sur lamelle d'or retrouvée aux environs de Rome,⁶⁾ dans la bouche d'un crâne déposé dans une urne, l'invoque en ces termes: «Aîôn, serpent, Seigneur Sérapis, donne la victoire sur ceux qui sont sous la pierre». Les trois têtes du Cerbère furent d'ailleurs interprétées, ainsi que le relève Macrobe,⁷⁾ comme symboles du présent, du passé et du futur.

Comme en Égypte ⁸⁾ et à Délos,⁹⁾ Sérapis a peut-être aussi été rapproché de Dionysos en Italie. Une première dédicace romaine associe Sol Serapis Iupiter à Liber Pater ¹⁰⁾ et une deuxième est offerte à Liber Pater par un prêtre d'Isis (et de Sérapis).¹¹⁾ A Rome toujours, on a conservé l'épithaphe d'une jeune fille à la fois pastophore

1) Cfr W. Weber, *op. cit.*; Labrousse, *op. cit.*, p. 257-259; Tran Tam Tinh dans *R.A.*, 1970, I, p. 67-69. Pour J. Hani, *Sarapis dieu solaire*, dans *R.E.G.*, 83 (1970), p. 52-55, Sérapis aurait emprunté, ce caractère héliaque à Osiris, ce qui paraît moins assuré.

2) Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 16-18.

3) Cfr Labrousse, *op. cit.*, p. 261. Cfr *Bouillae*, 1; *Ostia*, 107, 108 bis; *Roma*, 322 c, 439.

4) Cinq inscriptions latines pour 15 grecques. Pour les références, cfr *supra*, p. 195, n. 13.

5) Cfr R. Pettazzoni, *Serapis and his Kerberos* dans *Essays on the History of the Religions*, Leyde, 1954, p. 164-170; L. Kákosy, *Osiris-Aîôn* dans *Oriens Antiquus*, 3 (1964), p. 15-25.

6) Cfr *Roma*, 109 bis.

7) Macrobe, *Saturn.*, I, 20, 13-15. Sur le cerbère tricéphale, voir aussi Lauer-Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, p. 239-244.

8) Cfr Lauer-Picard, *op. cit.*, p. 246-258. Voir aussi un bas-relief du Louvre: cfr E. Michon dans *Monum. Piot*, 25 (1921-22), p. 230-236.

9) Cfr Roussel, *C.E.*, n° 13, 45, 141.

10) Cfr *Roma*, 28.

11) Cfr *Roma*, 20 et 65.

d'Isis et attachée au culte de Dionysos.¹⁾ A Pompéi, derrière le mur de la *cella* de l'Iséum, une niche cintrée était occupée par une statue polychrome figurant Bacchus jouant avec une panthère.²⁾ Dans cette même ville, Isis est représentée aux côtés de Bacchus sur une fresque et sur une feuille d'argent ornée de figures en relief au repoussé.³⁾ En réalité, il faut plutôt parler d'une association que d'une identification Sérapis-Dionysos.

Pour compléter cet aperçu du dieu Sérapis en Italie, il convient d'étudier ses rapports avec la maison impériale; nous traiterons ce sujet, plus loin, dans le cadre de la politique religieuse des empereurs.⁴⁾

L'image que les Romains nous ont laissée de Sérapis est assez différente de celle d'Isis. D'abord, l'iconographie de Sérapis est essentiellement grecque alors qu'Isis présente toujours au moins des attributs égyptiens. Ensuite, si Isis a sauvegardé sa personnalité, son parèdre est le plus souvent associé à Zeus ou à Jupiter et à Hélios ou à Sol. Isis, en restant elle-même, offrait une nature assez riche pour permettre toutes les interprétations; Sérapis, pour devenir un grand dieu, fut contraint de s'adjoindre des membres du panthéon gréco-romain. Les épithètes d'Isis sont de loin plus variées que celles de Sérapis,⁵⁾ le plus souvent invoqué en tant que Zeus-(Hélios)- Sérapis ou Jupiter-(Sol-) Sérapis. De plus, plusieurs épithètes, dont se parent le dieu, ont été en fait empruntées à Jupiter, à Mithra ou peut-être à Dolichenus. Enfin, constatation

1) Cfr *Roma*, 66.

2) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 33 et 85.

3) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 1; n° 134 et pl. XII, 4.

4) Cfr *infra*, p. 357 sq.

5) On notera aussi que l'on n'a pas retrouvé d'arétalogie de Sérapis, où le dieu énumère lui-même ses titres et qualités. L'inscription de Délos, gravée sur l'ordre du dieu, est le récit, par le prêtre Apollonios, du miracle accompli par Sérapis au début de son séjour dans cette île. Ce morceau appartient au genre arétalogique puisqu'il rapporte un exploit de Sérapis mais il se présente surtout sous l'aspect d'une chronique. Le grand dieu alexandrin a toutefois été célébré dans des hymnes auxquels la fin de l'inscription de Délos fait allusion; nous ignorons malheureusement comment ils se présentaient. Sur l'arétalogie de Délos, cfr P. Roussel, *C.E.*, p. 71-83; H. Engelmann, *Die delische Sarapisarétalogie* (= *Beiträge zur Klass. Philol.*, 15), Meisenheim am Glan, 1964. L'inscription fragmentaire *Roma*, 83 est peut-être un fragment d'un hymne à Sérapis.

essentielle, dans toutes ces appellations syncrétistes, le nom de Sérapis est toujours cité après celui des dieux auxquels il est associé; nous trouvons la situation inverse quand Isis est rapprochée de Junon. Il est permis dès lors de se demander si Sérapis plutôt que de susciter ce syncrétisme n'a pas au fait bénéficié du panthéisme solaire appelé à devenir la dernière forme du paganisme romain.¹⁾

Bien que de nature différente, Sérapis est associé à Isis dans plusieurs inscriptions: dans 13 cas, la déesse prend le pas sur son conjoint ²⁾ et, dans les 11 autres cas, elle se contente de la deuxième place.³⁾ Quand les Gréco-Orientaux s'adressent à Zeus Hélios Megas Sérapis, ils englobent dans leur foi les autres dieux alexandrins invoqués en bloc comme θεοὶ σύννομοι, sans réserver une place spéciale à Isis.⁴⁾ Isis et Sérapis ont d'ailleurs probablement été souvent abrités dans des temples communs,⁵⁾ particulièrement dans les petites villes. Parfois les documents archéologiques,⁶⁾ surtout les lampes,⁷⁾ figurent les deux divinités côte à côte.

3. HARPOCRATE

Épouse de Sérapis, l'Isis alexandrine était aussi la mère d'Harpocrate.⁸⁾ Ce nom d'Harpocrate est la transcription grecque de l'égyptien *Hr-p3-hrd*, Horus l'enfant, que l'on rencontre dans les mythes égyptiens à côté d'Horus le vieux (*Hr-wr*, qui a donné Haroeris).

Horus enfant, assimilé entre autre au soleil naissant et conçu

1) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 84.

2) Cfr *Cividate*, 1; *Verona*, 4; *Forum Nouum*, 1; *Nomentum*, 1; *Ostia*, 1, 11; *Suessa Aurunca*, 1; *Acerrae*, 1; *Lupiae*, 1; *Rhegium Iulium*, 1; *Sulci*, 1.

3) Cfr *Aquileia*, 19; *Verona*, 5; *Pace*, 1; *Marino*, 1; *Minturnae*, 1; *Portus*, 15; *Roma*, 27, 43, 62, 101; *Tauromenium*, 1.

4) Cfr *Portus*, 3, 6, 7; *Praneste*, 2; *Roma*, 78, 85.

5) Cfr *supra*, p. 135. Ce fut notamment le cas à Sulci (cfr *Sulci*, 1).

6) Cfr *Sabina*, 1; *Ostia*, 105 à 108 bis (lampes); *Puteoli*, 4; *Roma*, 25 (dédicace à Isis décorée d'un relief représentant l'image du Sérapis bryaxidien), 322 et 417 (lampes).

7) Tran Tam Tinh, *Isis et Sérapis se regardant* dans *R.A.*, 1970, I, p. 55-80.

8) Sur Harpocrate, cfr Lafaye, p. 259-260; Bonnet dans *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, p. 273-275; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 86; Witt, *Isis*, p. 210-221; *Pompei*, p. 283.

dans la légende d'Osiris comme le jeune dieu enfanté par Isis dans les marais de Chemnis, était figuré par les artistes égyptiens comme un jeune homme nu, le crâne rasé, à l'exception de la boucle latérale caractéristique des enfants, et suçant son doigt. Les Grecs puis les Romains furent touchés et attirés par ce jeune dieu mais ils se méprirent sur le sens de son geste: ils crurent qu'Harpocrate posait le doigt sur la bouche pour inviter au silence et à la discrétion.¹⁾

Ils ont également transformé cet Horus enfant à l'allure plutôt raide en un charmant bambin, potelé, lequel ne diffère guère d'Éros que par le geste conventionnel du doigt à la bouche.²⁾ Harpocrate, nu ou vêtu simplement d'une nébride, les cheveux bouclés ombrageant le front, est couronné d'une fleur de lotus ou d'un pschent, souvent de petite taille,³⁾ qui le désigne comme le roi de Haute et de Basse Égypte (Harsomtous),⁴⁾ l'héritier d'Osiris. Il est presque toujours figuré debout.⁵⁾ Parfois sa chevelure est entourée d'une couronne de lierre comme Dionysos,⁶⁾ car l'art syncrétiste gréco-romain a prêté à Harpocrate de nombreux attributs. A Dionysos il a encore emprunté la nébride⁷⁾ et le cep de vigne contre lequel il s'appuie dans certains cas.⁸⁾ Comme enfant, il fut rapproché d'Éros et son dos s'orne souvent des ailes du fils

1) Cfr Plutarque, *De Iside*, 68; Varron, *De lingua latina*, V, 10; Id., *Antiquit.: res divin.* dans St Augustin, *De Civit. Dei*, XVIII, 5; Ovide, *Metam.*, IX, 693.

2) Cfr par ex. les statuettes suivantes: *Herculaneum*, II, 12, 13; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 102 à 104 et 106 à 111 ter.

3) Lotus: cfr *Roma*, 5; Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 102-103; 110; 125; 126; 132; 133 et pl. XXI, 1; 133b et pl. XXII, 2; 136 et pl. IX, 1.

Pschent: Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 104 et pl. XXI, 2; 107 et pl. XII, 1; 108; 109; 111 et pl. XII, 3. Le pschent est tellement petit qu'il est parfois peu reconnaissable et ressemble à une fleur: cfr *Villa Adriana*, 17.

4) Harsomtous = *Hr sm3 t3. wj*, c'est-à-dire «Celui qui réunit les deux terres» (sc. la Haute et la Basse Égypte). Sur Harsomtous, cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 728-729.

5) Harpocrate est représenté assis à Pompéi (cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 14 et pl. XVI, 2; 40 et pl. VI: scènes de la réception d'Io par Isis); voir aussi *Roma*, 325 (?) et *Nemus Dianae*, 3.

6) Cfr par ex. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 104; 107 et pl. XII, 1; 110.

7) Cfr par ex. Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 104; 107; 109; 111 et pl. XII, 3; 136 et pl. IX, 1.

8) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 104.

d'Aphrodite.¹⁾ L'assimilation était d'autant plus facile que, de son côté, Isis s'identifiait à Aphrodite.²⁾ On lui attribua encore le carquois d'Apollon,³⁾ dieu solaire comme lui. Ce carquois faisait peut-être aussi allusion à son rôle de vengeur d'Osiris (Harendotes).⁴⁾ Les artistes lui donnèrent quelque fois la massue d'Héraclès.⁵⁾ Le serpent souvent enroulé autour de sa jambe s'intégrait au climat religieux égyptien mais convenait encore à Héracliskos. La *cornucopia*, que le jeune dieu porte presque toujours, symbolise sa force génératrice. Sa jeunesse et sa filiation avec Osiris, dieu lié à la végétation renaissante, pouvaient aisément le transformer en un dieu de la fécondité; d'ailleurs Plutarque ⁶⁾ nous dit qu'il personnifiait les germes commençant à pousser. Harpocrate fut aussi relié à la crue fécondante. Les terres cuites de l'Égypte gréco romaine ⁷⁾ le représentent souvent répandant, à l'aide d'un pot, l'eau fécondante du Nil; sur plusieurs de ces figurines, le dieu est pourvu d'un phallus de taille inusitée. Enfin, suivant Porphyre et Jamblique,⁸⁾ Harpocrate apparaît en émergeant du limon. C'est la corne d'abondance qui fut choisie pour concrétiser ces notions égyptiennes.⁹⁾ Ajoutons

1) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 104, 107, 109, 110, 111. Sur Harpocrate et Éros, cfr P. Graindor, *Les terres cuites de l'Égypte gréco-romaine*, Anvers, 1939, p. 90.

2) Sur cette assimilation, cfr *supra*, p. 180 et Vandebecq, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, p. 77-94.

3) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 107; 109; 111 et pl. XII, 3; 125.

4) Harendotes vient de l'égyptien *Hr nḏ it. f.* Sur Harendotes, cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 269.

5) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 111b. On représente Harpocrate avec des armes car il a aidé sa mère Isis à lutter contre Seth; cfr P. Perdrizet, *Bronzes grecs d'Égypte de la collection Fouquet*, Paris, 1911, p. 47. C'est là une première et timide apparition du caractère guerrier qu'Horus revêtera dans l'Égypte romaine, lorsqu'il sera figuré intégralement comme un dieu guerrier habillé d'une cuirasse. Sur Horus guerrier, cfr A. Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1952, p. 448-449 et fig. 167; E. H. Kantorowicz, *Gods in Uniform* dans *Proceedings of the Americ. Philos. Society*, 105 (1961), p. 368-393.

6) Plutarque, *De Iside*, 65.

7) Cfr P. Graindor, *op. cit.*, p. 84-86.

8) Porphyre, *Epist. ad Aneb.* dans Eusèbe, *Praep. evang.*, V, 10, 6 (= Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, p. 473, l. 1 sq.); Jamblique, *De Myst.*, VII, 2 (= Hopfner, *op. cit.*, p. 502, l. 17 sq.).

9) Sur une terre cuite d'Égypte gréco-romaine, étudiée par Graindor, *op. cit.*, p. 75-76 et pl. V, 6, Éros-Harpocrate tient dans le bras gauche son énorme phallus, qui affecte clairement la forme de la *cornucopia*.

que les Romains suspendent au cou d'Harpocrate la *bullæ* des enfants ¹⁾ et que le jeune dieu est souvent accompagné d'un oiseau, qui pourrait bien être le faucon d'Horus.²⁾

Ainsi, Harpocrate réunissait dans une synthèse harmonieuse des éléments d'origines bien diverses. D'un genre différent est le petit Harpocrate en bronze retrouvé dans le théâtre de Nemi; ici, l'enfant, figuré comme un nœgrillon, est assis, les jambes ramenées vers la poitrine.³⁾

Les nombreuses images d'Harpocrate découvertes en Italie témoignent d'une certaine vogue,⁴⁾ cependant peu apparente dans les inscriptions. Comme nous l'avons déjà relevé, aucune dédicace n'a été adressée au jeune dieu et les documents épigraphiques mentionnent son nom uniquement pour rappeler l'offrande à Isis d'un *signum* figurant son fils. La fresque peinte sur un mur du portique de l'Iséum de Pompéi ⁵⁾ et nous montrant un prêtre en présence d'une statue d'Harpocrate nous apporte la preuve qu'une place et un culte étaient réservés au jeune dieu à l'intérieur des sanctuaires isiaques; mais il devait probablement se contenter d'y jouer un rôle secondaire. Peut-être la fête des *Pelusia* lui était-elle consacrée? ⁶⁾

Parmi les quatre inscriptions citant Harpocrate, l'une unit le nom du dieu à celui d'Apollon ⁷⁾ et une deuxième à celui d'Apollon et d'Horus.⁸⁾ Nous avons eu l'occasion d'indiquer qu'Harpocrate, en tant que dieu solaire, pouvait être rapproché d'Apollon; quant à l'appellation Apollon-Horus-Harpocrate, elle souligne à la fois le côté grec, égyptien et alexandrin du dieu enfant. Des peintures

1) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 104, 107, 109, III.

2) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 104, 109, 110, 125; *Herculaneum*, II. Cfr Lafaye, p. 260.

3) Cfr *Nemus Dianæ*, 3.

4) Plin., *N.H.*, XXXIII, 41 rapporte que de son temps s'introduisit, même parmi les hommes, la mode de porter une bague à l'effigie d'Harpocrate et de divinités égyptiennes.

5) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 29, p. 135 et pl. V, 1.

6) Cfr *infra*, p. 228-229.

7) Cfr *Roma*, 4. Relevons qu'à Pérouse (cfr *Perusia*, 1) une inscription mentionne l'offrande d'un Apollon à Isis; il doit aussi s'agir d'un Apollon-Harpocrate.

8) Cfr *Neapolis*, 1 (inscription grecque).

égyptisantes¹⁾ et une statuette de marbre perpétuent l'image d'Horus²⁾ hiéracocéphale. Ainsi, même en Italie, on n'avait pas oublié qu'Harpocrate n'était qu'un aspect de la personnalité d'Horus conçu avant tout comme un dieu faucon.³⁾

Harpocrate, parfois placé sur les genoux d'Isis courotrophe ou à ses côtés,⁴⁾ est aussi associé à Isis et à Sérapis: on se trouve alors en présence de la triade alexandrine. Étudiant les inscriptions de Délos, où Harpocrate est rarement invoqué en compagnie d'Isis et de Sérapis, ou bien cède la troisième place à Anubis, — pour se voir reléguer, lui, en quatrième position, — Roussel⁵⁾ concluait: «la triade du père, de la mère et de l'enfant ne semble donc pas avoir été l'objet du culte primitif.» Cette situation n'est pas exceptionnelle mais au contraire générale en dehors de l'Égypte. Dans toutes les inscriptions grecques où Harpocrate est cité avec les dieux égyptiens, il occupe toujours la quatrième place;⁶⁾ dans les inscriptions latines, il apparaît une seule fois, à Larissa,⁷⁾ en compagnie d'Isis et de Sérapis, mais il est ici nommé en troisième lieu. Dès lors, il semble qu'Harpocrate ait été assez rarement considéré comme le troisième membre d'une triade. En Italie, sur les centaines de documents archéologiques répertoriés dans notre *Inventaire*, il n'occupe cette place qu'à 5 ou 8 reprises,⁸⁾ mais

1) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 64 et 66; et *Pompéi*, p. 279. Voir aussi *Herculaneum*, 15.

2) Cfr Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 105 et pl. XXII, 4; et *Pompéi*, p. 279.

3) Le nom d'Horus, absent des inscriptions latines, apparaît dans plusieurs inscriptions grecques (cfr *Syll.*, 30; 33b; 54a; 83a; 94; 114; 116; 117; CE 58; 274a). On notera que la seule mention d'Horus en Italie (cfr *Neapolis*, 1) provient d'une inscription grecque.

4) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 14 et 40 (= Réception d'Io par Isis); *Roma*, 60 (statue d'Isis flanquée d'Harpocrate).

5) Roussel, *C.E.*, p. 278. Voir aussi Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 15-16.

6) On notera toutefois que, dans quatre inscriptions (cfr *Syll.*, 54a, 83a, 94 et 274a), Horus figure en troisième place; mais il ne s'agit pas d'Harpocrate à proprement parler.

7) Cfr *Syll.*, 99.

8) Cfr *Ostia*, 105 et 106 (lampes); *Roma*, 409 (peinture), 420 (relief); *Pompéi* dans Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 13, 17 et 25 (fresques), 136 (plaque de bronze). Dans le cas de *Roma*, 409 et pour les n° 17 et 25 de Tran Tam Tinh, on voit apparaître en plus Anubis, il est donc difficile de dire si cette troisième place est occupée par Harpocrate ou Anubis, c'est pourquoi nous disons à 5 ou à 8 reprises.

ce rang ne lui est pas ravi, comme dans le monde grec,¹⁾ par Anubis.

Si en Italie, aucune dédicace ne lui est adressée, la situation est différente dans les régions de langue grecque,²⁾ où dans plusieurs cas son nom est invoqué seul ou avec d'autres divinités alexandrines; il en résulte que le culte d'Harpocrate a probablement séduit davantage le monde grec que latin.

4. OSIRIS

Une des plus grandes figures du panthéon égyptien fut incontestablement Osiris,³⁾ dont la légende était propre à séduire tous les esprits. Voici le thème de cette histoire qui subit des ajustements au cours des siècles ⁴⁾ mais dont le fonds n'a pas varié; on la retrouvera, à un stade plus élaboré, dans le *De Iside* de Plutarque. ⁵⁾

Osiris exerçait sa royauté sur terre et, aidé de sa femme Isis, enseignait les bienfaits de la culture aux hommes. Cette action civilisatrice lui attira la jalousie haineuse de son frère Seth, qui le tua et le jeta à l'eau. Isis et sa sœur Nephtys se mirent à la recher-

En ce qui concerne les autres associations, Harpocrate accompagne

— Apis: sur un épistyle (cfr *Ostia*, 9)

— Anubis: sur une base isiaque (*Ostia*, 101), sur le relief d'un autel (*Roma*, 5) et sur un relief (*Roma*, 442 a).

— Isis: sur une statue (cfr *Roma*, 60) et sur des peintures (cfr *Pompei*, 2 et Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 14 et 40).

— Sérapis et Anubis: sur une lampe (cfr *Puteoli*, 26).

— Anubis et un prêtre d'Isis: sur un relief (cfr *Roma*, 47).

1) En effet, Anubis n'apparaît en Italie comme troisième membre de la triade qu'à deux occasions (cfr *Altinum*, 3 et Tran Tam Tinh, *op. cit.*, n° 6).

2) Cfr *Syll.*, 5; 30; 82; 88; 90; 96; 114; 116; 117 (?); CE 144, 159, 254, 257, 292, 313.

3) A propos d'Osiris comme dieu égyptien, on pourra notamment consulter les travaux suivants, qui fournissent une bibliographie: J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1949, p. 58-62, 81-82, 93-99; D. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, p. 568-576; H. W. Obbink, *Cybele, Isis, Mithras, Oosterse godsdiensten in het romeinse rijk*, Haarlem, 1965, p. 52-63; W. Helck dans *R.E.*, art. *Osiris*, Suppl. IX (1962), col. 469-513; J. G. Griffiths, *The Origins of Osiris*, Berlin, 1966 (= *Münchener Ägyptologische Studien*, 9); Witt, *Isis*, p. 37-45.

4) Sur les différentes formes de la légende, cfr Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 98-113; Vandier, *op. cit.*, p. 46-53.

5) Plutarque, *De Iside*, 12-19. Erman, *op. cit.*, p. 113 relève les différences essentielles entre le mythe rapporté par Plutarque et les versions égyptiennes.

che du cadavre d'Osiris qu'elles trouvèrent coupé en morceaux. Devant les lamentations d'Isis, Rê lui envoya Anubis pour accomplir les funérailles d'Osiris. Anubis embauma Osiris auquel son épouse rendit la vie en battant l'air de ses ailes. Alors le dieu la féconda et de cette union naquit Horus qui deviendra le vengeur de son père. Les traits profondément humains de cette légende, — la justice d'Osiris, la fidélité conjugale et l'amour maternel d'Isis, la piété filiale d'Horus, — ne pouvaient manquer de connaître un grand succès auprès de très nombreuses générations. Cette histoire devait aussi faire d'Osiris, le prototype des morts et le dieu funéraire par excellence.

Comme nous le verrons, mythe et caractère funéraire d'Osiris survivront sur le sol italien à l'époque romaine.

Le second aspect présenté par ce dieu dans l'Italie romaine est celui d'une divinité liée à l'eau du Nil en crue.¹⁾ A maintes reprises, Plutarque ²⁾ définit Osiris comme le Nil en crue et cette identification d'Osiris avec l'eau nouvelle de l'inondation semble remonter aux Textes des Pyramides.³⁾ Dans cette première perspective,⁴⁾ la crue du fleuve représente la résurrection d'Osiris, fêtée en même temps que le débordement du Nil, c'est-à-dire en juin-juillet. Mais quand la fête fut fixée dans le calendrier civil égyptien de 365 jours, sa célébration se trouvait déplacée d'un jour tous les quatre ans; si bien qu'à un moment donné la résurrection d'Osiris fut célébrée pendant la décrue. Alors, Osiris ne fut plus l'eau nouvelle de la crue mais la végétation naissant du limon laissé par l'étiage. Osiris mourait avec la décrue pour renaître bien vite avec les premières pousses.⁵⁾ Comme dieu végétal, Osiris nourrissait des rapports avec Dionysos et l'on a même attribué un oratoire pompéien à Dionysos-Osiris.⁶⁾ Cependant, les textes du début de notre ère, à part Plutar-

1) Sur cet aspect de la personnalité d'Osiris, cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 244-254.

2) Plutarque, *De Iside*, 32 et 33. Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 245 et 252.

3) Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 248.

4) Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 245-248.

5) Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 248-252. Osiris mérite ainsi le titre de *frugiferus* que lui donne Stace, *Theb.*, I, 718.

6) Sur les rapports Osiris-Dionysos, cfr M. Stracmans, *Osiris-Dionysos et les chants des harpistes égyptiens* dans *Le Muséon*, 1946, p. 207-214; P. Grimal, *Le dieu Sérapis et le génius de Messala* dans *Bull. Soc. Franç. d'Égypt-*

que, rapprochent beaucoup plus souvent Osiris de la crue du Nil que du renouveau végétal.¹⁾

Pour expliquer pourquoi les fêtes de la résurrection cessèrent de se déplacer et ensuite comment elles furent fixées aux mois de choiach et d'hathyr, dates constantes de la Basse Époque, D. Bonneau²⁾ émet une double explication. D'abord, la célébration n'aurait plus bougé parce qu'elle aurait été rattachée au solstice d'hiver. Ensuite, il faut supposer qu'au début du Nouvel Empire, les fêtes d'Osiris furent commémorées à des dates immuables et comme à cette époque calendrier sothiaque et civil coïncidaient, la résurrection d'Osiris liée à la décrue se plaçait dans le mois de choiach.

Si l'eau de la crue du Nil fut identifiée à Osiris, c'est qu'elle était indispensable à la vie du pays. «Sainte», «sacrée» et «divine», elle joua un grand rôle comme élément purificateur et vivifiant dans le rituel égyptien,³⁾ rôle qu'elle remplira encore dans les cultes isiaques d'Italie.⁴⁾ L'eau du Nil faisait aussi profiter les défunts de son pouvoir revivifiant, d'où les rites d'eau accomplis en faveur des morts.⁵⁾ A l'époque ptolémaïque puis romaine, les défunts privés de l'«eau fraîche» la réclament aux passants. Comme le note avec raison D. Bonneau:⁶⁾ «l'importance de l'«eau fraîche» des morts eut un développement parallèle au succès du mythe osirien à l'époque hellénistique, dû à l'identité de cette eau avec Osiris; c'est ce que montre cette stèle funéraire de Mex: «qu'Isis répande sur toi (= la morte), l'eau purificatrice d'Osiris».

Ce culte rendu à l'eau fut étendu au vase sacré⁷⁾ qui la renfermait. Peut-être faut-il imaginer avec D. Bonneau⁸⁾ que «lorsqu'Osiris était «retrouvé» à des dates qui ne correspondaient plus à la

tol., 1969, p. 42-51. Sur l'oratoire pompéien, cfr France Le Corsu, *Un oratoire pompéien consacré à Dionysos-Osiris* dans *R.A.*, 1967, II, p. 239-254.

1) Cfr D. Bonneau, *La crue du Nil.*, p. 252.

2) Cfr D. Bonneau, *op. cit.*, p. 251-252.

3) Sur l'eau sainte du Nil, ses vertus et son emploi, cfr D. Bonneau, *op. cit.* p. 275-284.

4) Cfr *supra*, p. 84, 116 sq.

5) Cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 278.

6) Cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 279.

7) Cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 280-284.

8) Cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 281.

montée de la crue, les honneurs rendus à l'eau contenue dans le vase d'or se reportèrent sur le vase lui-même». On verra ainsi apparaître à Délos ¹⁾ un dieu 'Υδρεῖος. On comprend dès lors pourquoi les Romains ont témoigné tant de respect pour les hydries renfermant l'eau sacrée.²⁾ Un de ces vases destinés à conserver l'eau du Nil offrait une forme particulière à Canope, où la panse du récipient était surmontée d'une tête divine figurant Osiris.³⁾ Isis-Ménouthis, adorée dans un quartier de Canope, fut représentée de la même façon. Cet Osiris-Canopus séduisit les Romains: non seulement, on a découvert des exemplaires de ces vases en Italie,⁴⁾ mais on les retrouve sur les reliefs des colonnes de l'Iséum du champ de Mars,⁵⁾ où ils sont portés avec la même vénération et les mêmes gestes que les hydries. Ces reliefs témoignent du rôle joué par ces récipients d'Osiris-Canopus dans les cultes isiaques d'Italie. Sur ces mêmes colonnes, certains vases sont surmontés de la tête de chacal d'Anubis ⁶⁾ et l'on voit mal le lien qui unit Anubis à l'eau du Nil. Peut-être tout simplement les Romains ont ils trouvé heureuse cette façon de figurer les dieux égyptiens. Cette hypothèse nous paraît assez acceptable et expliquerait pourquoi Osiris n'a suscité aucune représentation de conception purement romaine ⁷⁾. L'aspect funéraire et «nilotique» d'Osiris apparaîtrait clairement dans les documents épigraphiques d'Italie. Une inscription grecque de Rome ⁸⁾ invoque le dieu comme ὁ μέγας Ὁσειρις ὁ [ἔχων] τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βασιλείον τῶν νερτέρων θεῶ[ν] et le prie d'accueillir un certain Nicomède. D'autres inscriptions funéraires grecques de Rome demandent à Osiris de fournir au mort l'eau rafraîchissante (δοίῃ σοι Ὁσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ) ⁹⁾ et invitent le défunt à prendre

1) Cfr *infra*, p. 307.

2) Cfr *supra*, p. 116 sq.

3) Sur Osiris-Canopus et le canope, cfr *supra*, p. 125-126 et *infra*, p. 307-308.

4) Cfr *Circei*, 2; *Villa Adriana*, 11; *Roma*, 322 b; *Beneventum*, 29-30; *Carales*, 4; voir aussi *infra*, p. 207.

5) Cfr *Roma*, 352, 363, 368.

6) Cfr *Roma*, 352, 368.

7) Cfr aussi l'hypothèse émise *supra*, p. 126, n. 5

8) Cfr *Roma*, 87.

9) Cfr *Roma*, 93, 94, 105. *Roma*, 55 présente la même formule mais rédigée en caractères latins. Cfr aussi *Hipponium*, 1. Osiris est tellement bien considéré comme un dieu funéraire que cette formule implorant l'eau fraîche sera appliquée à Hadès, cfr *IG XIV*, 1842. Sur cette formule, cfr Cumont,

courage en compagnie du dieu (εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὁσειριδος), auprès duquel il vivra pour l'éternité.¹⁾ On signalera aussi un détail archéologique particulièrement intéressant: dans une riche tombe du voisinage de Rome, on a mis au jour un fragment en pierre semi-précieuse d'un canope de petite dimension.²⁾ On peut dès lors se demander si le mort n'était pas, dans certains cas, enterré avec un vase d'Osiris-Canope contenant l'«eau fraîche».

Si tous les personnages cités dans ces inscriptions portent un *cognomen* d'origine gréco-orientale,³⁾ nous possédons d'autres indices nous permettant d'établir que le dieu Osiris était également connu des Italiens de souche latine. Rappelons d'abord que l'Iséum de Pompéi était décoré de deux fresques relatives à la passion d'Osiris.⁴⁾ Par ailleurs, à Rome,⁵⁾ le *corpus pausariorum et argentariorum* construisit un reposoir pour Isis et Osiris. A Fiésolo,⁶⁾ un vétéran offre une statue à *Domino Osiri* et, à Veleia,⁷⁾ une femme accomplit un vœu contracté envers Isis et Osiris au profit d'un homme. La réunion d'Isis et d'Osiris prouve que ce dernier était encore conçu comme le mari d'Isis.

La place occupée à Rome par Osiris était d'ailleurs d'importance et Lucain rappelle qu'Osiris fut reçu dans les temples de Rome en compagnie des autres dieux égyptiens.⁸⁾ Arrivé dans la capitale, Lucius, le héros d'Apulée,⁹⁾ devait se rendre compte qu'il lui manquait l'initiation conférée par les mystères du «grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible Osiris» et plus loin,¹⁰⁾ il l'appelle «le dieu des grands dieux qui est le meilleur, des meilleurs le plus

Rel. or., p. 94, 246; Id., *Lux perpetua*, p. 268; A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, p. 162-163; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 38.

1) Cfr *Roma*, 93, 94, 96. Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 92, 244, n. 105.

2) Cfr W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 35, n. 38; von Bissing dans *B.S.A.A.*, 7 (1929), p. 58.

3) Cfr les n° 95, 97, 118, 138 et 182 de notre prosopographie.

4) Cfr *Pompei*, p. 279-280.

5) Cfr *Roma*, 9.

6) Cfr *Faesulae*, 1.

7) Cfr *Veleia*, 1.

8) Lucain, *Phars.*, VIII, 833.

9) Apulée, *Metam.*, XI, 27: «at magni dei deumque summi parentis inuicti Osiris necdum sacris inlustratum».

10) Apulée, *Metam.*, XI, 30: «deus deum magnorum potior et maiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris».

auguste, des plus augustes le plus grand, des plus grands le maître souverain». Le culte d'Osiris était d'ailleurs organisé depuis longtemps dans cette ville puisque son collège de pastophores y fut fondé dès l'époque de Sylla.¹⁾ Le dieu égyptien pouvait protéger ses fidèles dès ici-bas. Horace ²⁾ nous présente un mendiant blessé jurant par Osiris et Juvénal ³⁾ se moque de l'offrande d'une oie ou d'un gâteau faite par une dévote pour apaiser le dieu. De même, quand Ovide ⁴⁾ prie Isis pour le salut de Corinne, il n'oublie pas de mentionner le nom d'Osiris. Le culte d'Osiris, dieu lié au renouveau de la végétation, devait aussi séduire les campagnards; à Faleria, ceux-ci célébraient encore la fête de l'*Inuentio Osiridis* au Ve s.⁵⁾

La popularité d'Osiris se manifeste encore et surtout par cette fête qui commémore sa résurrection et par le rôle qu'il joue dans les rites d'initiation. Nous aborderons ces questions quand nous traiterons des fêtes et du culte.⁶⁾

Le grand rôle joué par Osiris dans le monde romain est caractéristique de l'égyptianisation des cultes isiaques en Italie et dans l'empire romain.⁷⁾ A l'époque hellénistique, au contraire, Osiris avait joué un rôle très effacé et était remplacé par son pendant hellénique, Sérapis.

5. ANUBIS

En Égypte, Anubis,⁸⁾ le dieu à tête de chacal, considéré d'abord

1) Apulée, *Metam.*, XI, 30.

2) Horace, *Ep.*, I, 17, 58-61.

3) Juvénal, VI, 539-541.

4) Ovide, *Amor.*, II, 13, 12.

5) Cfr Rutilius Namatianus, *De red. suo*, I, 373-376.

6) Cfr *infra*, p. 221 sq. et 231 sq.

7) Cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 15. De même en Hongrie, le grand nombre de statuettes d'Osiris, comparé à la rareté des images de Sérapis, trahit le même phénomène; il y aurait même eu un renouveau des croyances funéraires égyptiennes et, par le fait même, une vogue nouvelle pour le dieu, souverain de l'au-delà, cfr V. Wessetzky, *Die beiden Osiris-Statuetten des Bakony-Museums von Somlójenő* dans *Mitteil. der Museen des Komitates Veszprem*, 4 (1965), p. 97-102; Id., *Zur Wertung des ägyptischen Totenkultes in Pannonien* dans *A. Ant. Hung.*, 15 (1967), p. 451-456; Id., *Neue ägyptische Funde an der Donau. Zur Osirisreligion der Römerzeit* dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 142-145.

8) A propos d'Anubis, cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 56-59; Kees dans Bonnet,

comme le quatrième fils de Rê puis, plus tard, comme le fils d'Osiris et de Nephthys, était une divinité de la région des morts. Lorsqu'à un certain stade du mythe osirien,¹⁾ il apparaît pour seconder Isis dans ses recherches et embaumer le corps de son époux, il devient surtout le dieu présidant aux opérations de la momification. Son succès devait dès lors suivre la diffusion et la vogue connue par le mythe d'Osiris. Le jour où Osiris se retrouva le maître incontesté des enfers, ²⁾ du même coup, Anubis joua un rôle prépondérant, puisque chaque défunt devait être momifié pour devenir un nouvel Osiris. Étroitement lié à Isis et à Osiris, il fut appelé à faire partie de la famille alexandrine.

Son voyage avec Isis pour retrouver le corps d'Osiris et son caractère psychopompe amenèrent les Grecs à l'identifier avec Hermès.³⁾ Les Romains à leur tour accueillirent Anubis ainsi conçu. Nous serions même assez tenté de croire qu'en dehors de l'Égypte Anubis séduisit surtout les gens en tant que protecteur des voyageurs puisque la momification n'y fut qu'exceptionnelle.⁴⁾ Sur une monnaie romaine de Constantin, il est d'ailleurs figuré sur la proue d'un navire comme Isis Pelagia.⁵⁾ De plus, il était considéré comme le guide des mystes dans leur initiation.⁶⁾

Désormais, le dieu est représenté ⁷⁾ avec la chlamyde et les *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 40-45; H. Herter, art. *Anubis* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1950; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 86-87; Witt, *Isis*, p. 198-209.

1) Cfr Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 100.

2) Le succès d'Osiris comme dieu funéraire commence avec la XIe dynastie, cfr Vandier, *La religion égyptienne*, p. 93 sq.

3) En Grèce, on trouve même le nom Hermanubis (cfr *Syll.*, 110 et CE 156). Sur Hermanubis, cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 289.

4) Dans la périphérie de Rome, sur la via Cassia, on a retrouvé dans les fondations du mausolée du général Avidius Cassius une momie de fillette qui semble dater du IIe s. ap. J.-C. Il n'est pas cependant assuré qu'il s'agisse d'une Isiaque. Sur cette trouvaille, cfr O. Castellani dans *Rev. Arch. du Centre*, 3 (1964), p. 138-142; U. Scamuzzi dans *Riv. di studi classici*, 12 (1964), p. 264-280; Leclant dans *Orientalia*, 1965, p. 227-228. En Hongrie, on a retrouvé six momies sur des sites isiaques, trois à Aquincum et trois à Intercisa. Une autre momie a été découverte en Autriche à Carnuntum, cfr Leclant dans *Orientalia*, 1967, p. 220 et 1968, p. 132.

5) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 61, n° 13.

6) Cfr Witt, *Isis*, p. 202 et pl. 34.

7) Pour la liste des images d'Anubis en Italie, cfr index 4 de notre *Inventaire*, s.v. Anubis.

sandales ailées d'Hermès auquel il a encore emprunté le caducée. Il porte aussi une palme,¹⁾ symbole du temps en Égypte, et de triomphe sur la mort aux yeux des Romains.²⁾ Certaines de ces statues³⁾ sont appuyées contre un tronc de palmier, qui sert de pilier de soutien à la sculpture. La palme, symbole de la victoire,⁴⁾ lui fut peut-être également attribuée pour les prouesses agonistiques qu'il permettait, prérogative qu'il devrait à son homologue Hermès. Détail important, malgré le dégoût inspiré aux Romains par les cultes égyptiens des animaux,⁵⁾ Anubis a conservé sa face animale.

Si la présence d'Anubis est attestée en Italie par une vingtaine de documents archéologiques, dont trois ou quatre statues,⁶⁾ les inscriptions sont beaucoup plus discrètes à son sujet. A Aquilée,⁷⁾ une certaine Lutatia Tychè s'acquitte d'un vœu contracté envers *Anubis Augustus*, adjectif révélateur du respect dont l'entouraient ses fidèles. A Rome,⁸⁾ c'est un affranchi impérial qui offre à Isis une statue d'Anubis; à Ostie,⁹⁾ deux inscriptions signalent la présence de deux *Anubiaci*. Ce terme, dont on ne trouve pas l'équivalent dans le culte d'Harpocrate, indique clairement que certains fidèles vouaient une dévotion spéciale au dieu à tête de canidé. Ces *Anubiaci*, lors des processions isiaques, revêtaient un masque à tête de chien. Déjà sous la République, cet usage était en vigueur et il permit à M. Volusius d'échapper à ses poursuivants.¹⁰⁾ Sous Tibère, d'après Flavius Joseph,¹¹⁾ Mundus aurait utilisé le même subterfuge

1) Cfr *Altinum*, 1; *Antium*, 1, 2; *Ostia*, 106, 113; *Roma*, 5, 442a, 459-462.

2) La palme, dans l'écriture hiéroglyphique, désigne le mois et la branche de palmier l'année. Au sujet des palmes en Égypte, cfr I. Wallert, *Die Palmen im alten Ägypten*, Berlin, 1962 (= *Müncher ägyptologische Studien*, 1). Pour le monde gréco-romain, cfr F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 219-220, 481, n. 2; N. Fick, *La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée* dans *Latomus*, 30 (1971), p. 336-338.

3) Cfr *Antium*, 2.

4) Ainsi, à Délos, il est appelé *νικηφόρος*; cfr Roussel, *CE*, p. 166-167, n° 156 et p. 277.

5) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 73-74; 234, n. 11; Herter, *op. cit.*, p. 482; Witt, *Isis*, p. 200-203.

6) Cfr *Sarsina*, 2; *Antium*, 2; *Puteoli*, 24; *Beneuentum*, 16 (?).

7) Cfr *Aquileia*, 2.

8) Cfr *Roma*, 59.

9) Cfr *Ostia*, 5 et 10. Cfr *supra*, p. 145.

10) Cfr Valère Maxime, VII, 3, 8; Appien, *Bell. Civile*, IV, 47.

11) Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, XVIII, 65-80. Cfr *supra*, p. 88.

pour abuser, dans le temple d'Isis, Paulina la femme d'un chevalier romain. Si l'on en croit l'*Histoire Auguste*, l'empereur Commode aurait aussi porté le masque d'Anubis.¹⁾

Bien plus tard encore, le Pseudo-Cyprien ²⁾ se moquera d'un sénateur qui osait se promener ainsi coiffé.

Le culte d'Anubis séduisit cependant beaucoup moins les Romains que les Grecs.³⁾ L'insuccès relatif d'Anubis en Italie est sans doute lié au dégoût que les Romains manifestaient à l'encontre du culte des animaux. On trouve un écho de cette antipathie dans l'opinion selon laquelle Anubis aurait été introduit à Rome par Cléopâtre, l'Égyptienne exécrée,⁴⁾ et dans le surnom d'«aboyeur» que lui infligèrent les sarcasmes des auteurs anciens.⁵⁾

Au IV^e siècle toutefois, Anubis est très fréquemment représenté sur les monnaies émises pour les *Vota Publica*.⁶⁾ Les grandes figures de la résistance païenne responsable de ces frappes ont donc voulu accentuer la note exotique. Le dieu-animal fut peut-être choisi pour étaler le mépris inspiré par les reproches des polémistes chrétiens. N'espérait-on pas également qu'Anubis «guiderait» l'empereur dans une politique favorable au paganisme?

1) Lampride, *Comm.*, 9. A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, 1937, p. 45 croit le détail inventé.

A ce sujet, voir *infra*, p. 433-434.

C'est ce masque qui, semble-t-il, est posé sur une base à côté du prêtre d'Isis qui sert à illustrer le mois de novembre dans le calendrier de Philocalus (cfr Stern, *Le calendrier de 354*, Paris, 1953, p. 280 et pl. XII, 1; XVII, 2; XIX, 1). Stern, *op. cit.*, p. 280, n. 2 interprète plutôt cette tête d'Anubis comme un buste portatif. Il s'agit bien en réalité d'un masque car on distingue nettement les trous aménagés sur le cou pour permettre au prêtre qui le portait de respirer et de voir. De plus, au bas du cou, est fixée une étoffe qui devait venir se poser sur les épaules pour ménager la transition entre le masque et le vêtement sacerdotal.

2) Pseudo-Cyprien, *Carmen*, IV, 21-32.

3) Anubis est en effet beaucoup plus souvent cité dans les inscriptions du monde grec (cfr Syll., index des dieux). Rien qu'à Délos, il apparaît plus de 50 fois.

4) Prudence, *C. Symmachum*, II, 355. Les auteurs anciens le représentent aussi luttant, à Actium, aux côtés de Cléopâtre: cfr Virgille, *Aen.*, VIII, 697; Properce, III, 11, 41; Prudence, *C. Symmachum*, II, 532.

5) Cfr Virgile, *Aen.*, VIII, 697; Properce, III, 11, 41; Tertullien, *Ad Nationes*, I, 8; Servius, *Ad Aen.*, VIII, 698.

6) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 59-95.

6. APIS

Le taureau sacré de Memphis, Apis, fut à l'origine un dieu générateur, un dieu de la force et de la fécondité.¹⁾ Une fois mort, il était enterré en grande pompe et ce trait le rapprocha d'Osiris; identifié à celui-ci, il devint un dieu funéraire et lunaire.²⁾ Au début, les Égyptiens distinguèrent Apis-Osiris (le taureau vivant) d'Osiris-Apis (le taureau mort) mais cette différence fut vite abandonnée. Les Grecs, cependant, devaient retrouver cette distinction car Sérapis, nom tiré d'Osiris-Apis, est l'Apis mort. Le taureau sacré de Memphis nourrissait aussi d'étroits rapports avec le roi, souvent qualifié de «taureau vigoureux»; de plus, les rites pratiqués en faveur d'Apis offraient des analogies avec ceux exécutés pour le souverain.³⁾

Apis, enfin, se répandit dans le monde gréco-romain et plusieurs documents archéologiques⁴⁾ attestent sa présence en Italie, où les artistes en général lui ont donné une allure nouvelle, toute empreinte de réalisme et de force.⁵⁾

Si aucune inscription ne nous a laissé le nom d'Apis, il est cependant évident qu'une place lui fut réservée dans les temples isiaques. Le relief d'Arícia⁶⁾ nous montre sa statue dressée sur une base dans la cour du temple; à Pompéi, le mur nord-est du *Sacrarium*

1) Sur le dieu Apis, on pourra consulter J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 233-236; Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 46-51; A. Hermann, *Der letzte Apisstier* dans *J.A.C.*, 3 (1960), p. 34-50.

2) Cfr Vandier, *op. cit.*, p. 235.

3) Sur les rapports d'Apis avec la royauté, cfr J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 251-256; Hermann, *op. cit.*, p. 34-35.

4) Pour la liste des documents, cfr index 4 de notre *Inventaire*, s.v. Apis.

5) Cfr H. W. Müller, *Isiskult*, p. 70-71; G. Grimm, *Ein verschollene Apisstatuette aus Mainz* dans *Z.Ä.S.*, 95 (1968), p. 17-26. À l'époque romaine, le disque solaire placé entre les cornes est souvent remplacé par la lune (cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, n° 53 et 65; Vandier, *op. cit.*, p. 235, n. 2; Grimm, *op. cit.*, p. 24 sq.; Id., *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, p. 214-215). Le croissant de lune est aussi figuré sur le corps de l'animal (cfr *Beneuentum*, 17 et 18). Parfois, le taureau est représenté d'une manière tout égyptienne; on en trouve un bon exemple à Pompéi: cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 198, n° 4bis; France Le Corsu, *Un oratoire pompéien à Dionysos-Osiris* dans *R.A.*, 1967, II, p. 246, d, fig. 7 et p. 247, d.

6) Cfr *Arícia*, 1.

est décoré de son image,¹⁾ et le sanctuaire de Bénévent contenait trois sculptures du taureau sacré.²⁾

H. W. Müller a songé à mettre en rapport les Apis de Bénévent avec l'idéologie du pouvoir divin qui aurait séduit Domitien.³⁾ Il signale à l'appui de sa théorie que des monnaies alexandrines de cet empereur portent l'image du taureau Apis. De son côté, A. Hermann⁴⁾ a souligné l'intérêt témoigné pour Apis par certains empereurs imitant en cela Alexandre le Grand qui avait rendu visite au taureau de Memphis. Pour sa part, Octave refusa d'aller voir Apis, déclarant qu'il adorait des dieux et non des bœufs.⁵⁾ Le type iconographique de l'*Apis imperator* traduirait cette conception du taureau de Memphis, incarnation du pouvoir.⁶⁾ Apis, anthropomorphisé, mais avec une tête animale, est représenté avec la cuirasse des légionnaires; il est figuré debout dans l'attitude d'un général qui s'adresse à ses troupes ou assis sur un trône avec un sceptre ou une lance et parfois le globe dans les mains. Toujours suivant Hermann,⁷⁾ cet *Apis imperator* se distinguerait des autres dieux égyptiens vêtus en soldats qui font partie de la suite d'Osiris;⁸⁾ il serait vraiment le symbole du pouvoir divin. Cet ensemble d'hypothèses est particulièrement séduisant mais il est difficile de déterminer si cette idée fut reçue en Italie.

Quelques passages des auteurs anciens nous laissent entendre en tous cas qu'Apis retenait l'attention de certains Romains et, si l'on en croit Minucius Felix,⁹⁾ ceux-ci adoraient même Apis. Ovide,¹⁰⁾

1) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 146, n° 53 et pl. IX, 2.

2) Cfr *Beneventum*, 17, 18, 19.

3) Cfr Müller, *Isiskult*, p. 87. Sur les rapports d'Apis avec l'idéologie royale, cfr *supra*, p. 212, n. 3.

4) Hermann, *op. cit.*, 35-37. Sur la visite de Germanicus et de Titus au taureau Apis de Memphis, cfr *infra*, p. 394, 413-414.

5) Suétone, *Aug.*, 93, 2.

6) Cfr Hermann, *op. cit.*, p. 40-41. Sur ce type, cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 22 et fig. 15 et 16b; E. H. Kantarowicz, *Gods in Uniform* dans *Proceedings of the American Philos. Soc.*, 105 (1961), p. 368-393; Th. Kraus dans *Mitteil. des deutschen arch. Inst. in Kairo*, 19 (1963), p. 100-101.

7) Hermann, *op. cit.*, p. 40-41.

8) von Bissing, *Kultbilder*, p. 22 considère, pour sa part, que tous les dieux cuirassés et armés sont des défenseurs d'Osiris contre Seth.

9) Minucius Felix, *Oct.*, XXVIII, 8.

10) Ovide, *Amor.*, II, 13, 11.

dans sa prière à Isis, souhaite qu'Apis soit le compagnon des processions de la déesse et Martial¹⁾ rapporte que l'on jurait à Rome par le taureau, époux de la vache du Nil. Ce dernier texte nous semble particulièrement intéressant: il laisse sous-entendre que le taureau Apis fut conçu par les Romains comme l'époux d'Isis en tant qu'Isis-Hathor. Assimilé à Epaphus, Apis était encore considéré comme le fils d'Isis-Io.²⁾ Aux yeux des Latins, ces exégèses étaient certainement bien plus évidente que celle de l'idéologie royale.

Apis n'a toutefois pas dû jouer un grand rôle sur le sol italien vu l'aversion des Romains pour les cultes rendus aux animaux. Il est significatif qu'aucune dédicace ne soit adressée au taureau memphite.³⁾

7. Bès

Bès, génie difforme et familier, vêtu d'une peau de lion, était un démon apotropaïque, protégeant notamment les femmes en couches.⁴⁾

Bien qu'aucune inscription ne signale son existence en Italie, certaines trouvailles archéologiques attestent sa présence dans les temples isiaques. Dans l'Iséum de Pompéi,⁵⁾ on a retrouvé deux statuettes et une peinture de ce génie. Deux sculptures de Bès, placées entre des cynocéphales, sont également représentées à l'intérieur du portique du sanctuaire égyptien figuré sur le registre supérieur du relief d'Arícia.⁶⁾ On a encore voulu reconnaître dans le danseur de la fresque d'Herculanum un prêtre déguisé jouant le rôle de Bès, dieu de la danse.⁷⁾ Il est assez curieux de retrouver ce génie égyptien dans les temples d'Italie en compagnie des dieux alexandrins. A Basse Époque, on crût, semble-t-il, que Bès, protec-

1) Martial, VIII, 81, 1-2.

2) Witt, *Isis*, p. 248.

3) On en trouve cependant dans le monde grec, cfr *Syll.*, 84, 291, 313.

4) Sur le dieu Bès, cfr Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 101-109; Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 22-23.

5) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 145-146, n° 52 et pl. VII, 1; p. 165, n° 115-115b.

6) Cfr *Arícia*, 1.

7) Cfr *Herculaneum*, 4.

teur des parturiantes, avait joué le même rôle lors de la naissance d'Horus ¹⁾ ; c'est à ce titre qu'il aurait été intégré à la famille isiaque.

Sans doute séduits par son aspect amusant, les Romains ont aussi utilisé son image à des fins profanes comme le prouve un pied de table retrouvé à Porto ; ²⁾ il n'est pas exclu cependant que cette table fit partie du mobilier sacré d'un temple égyptien de cette ville. ³⁾

8. NEPHTHYS

Deux inscriptions grecques retrouvées l'une à Rome, ⁴⁾ l'autre à Centuripae, ⁵⁾ sont adressées à une déesse appelée Neôtera. Moretti, ⁶⁾ après avoir étudié les traces laissées par Neôtera dans le monde antique, conclut à l'identification de cette déesse avec la jeune sœur d'Isis, Nephthys. ⁷⁾ Cette dernière, en effet, apparaît, dans certaines dédicaces en compagnie d'Isis et de Sérapis ; ⁸⁾ de plus, le nom même de Neôtera peut être considéré comme une épithète convenant exactement à la jeune sœur d'Isis. ⁹⁾ On se souviendra qu'Isis de son côté fut, en partie pour la même raison, peut-être rapprochée de la *Fortuna Primigenia*. ¹⁰⁾

Si les témoignages relatifs à Nephthys sont rares, c'est que cette déesse fut identifiée à Aphrodite-Hathor et partant à Isis. ¹¹⁾ Une face du pyramidion de l'obélisque élevé par Domitien sur l'Iséum du Champ de Mars illustre bien ce syncrétisme : Isis est coiffée

1) Cfr von Bissing, *Kultbilder*, p. 20 ; Bonnet, *op. cit.*, p. 105.

2) Cfr *Portus*, 21.

3) On trouve encore d'autres représentations de Bès, cfr *Forum Livii*, 1 ; *Colonna*, 1 ; *Ostia*, 103-104 ; *Herculaneum*, 21-22.

4) Cfr *Roma*, 109.

5) Cfr *Centuripae*, 1.

6) Cfr Moretti, *Note egittologiche* dans *Aegyptus*, 38 (1958), p. 203-209. Cette vue est acceptée par G. Manganaro dans *Sic. Gymn.*, 16 (1963), p. 53-54. A. D. Nock dans *Aegyptus*, 33 (1953), p. 283-296 pensait que Neôtera pouvait désigner une reine, mais Moretti a montré qu'il convenait de rejeter cette explication.

7) Sur Nephthys, cfr Bonnet, *op. cit.*, p. 519-521.

8) Cfr Moretti, *op. cit.*,

9) Cfr Plutarque, *De Iside*, 12.

10) Cfr *supra*, p. 186.

11) Cfr Moretti, *op. cit.*, p. 207-208.

d'une couronne composée du trône, hiéroglyphe de son nom, surmonté de la corbeille, premier signe du nom de Nephthys, et des cornes hathoriques.¹⁾

1) Cfr *Roma*, 387 (face sud du pyramidion).

CHAPITRE IX

LE CULTE

I. LE CULTE PUBLIC

A. *Le culte journalier*

Le culte public isiaque comportait la célébration d'un rituel journalier et de fêtes annuelles, inscrites dans le calendrier romain. Lorsque, dans un chapitre précédent, nous avons étudié les prêtres et leurs fonctions, nous avons décrit les deux cérémonies quotidiennes du culte journalier, sur lequel nous n'avons donc plus à revenir ici.¹⁾

B. *Les fêtes*

A côté des prescriptions imposées par le rituel quotidien, l'année isiaque comprenait certaines fêtes dont les deux plus importantes sont le *Nauigium Isidis* et l'*Inuentio Osiridis*.

a. *Le Nauigium Isidis*

A la date du 5 mars, les calendriers romains signalent la fête du *Nauigium Isidis*,²⁾ dont Apulée³⁾ nous a laissé une brillante

1) Cfr *supra*, p. 139-140.

2) Philocalus dans *CIL*, I², p. 260 et commentaire p. 311, col. 1; le *Meno-logium Rusticum* la situe dans le mois de mars (ce calendrier ne fournit pas les jours); cfr *CIL*, I², p. 280 = *ILS*, 8745. Lactance, *Divin. inst.*, I, 11 nomme aussi cette fête *Nauigium Isidis*.

Lydus, *De mens.*, IV, 45 l'appelle Πλοιαφέσια, et Ausone, *De fer.*, 24 lui donne le nom de *natalis ratis isiacae*. Végèce, *Epit. rei milit.*, IV, 39 fait aussi allusion aux cérémonies du *natalis nauigationis*.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 5; 8-11 et 16-17. Sur le *Nauigium Isidis*, on consultera: Lafaye, p. 120-125; Wittmann, *Isisbuch*, p. 36-69, 90-97; A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, p. 42-58; R. Merkelbach, *Isisfeste in gr.-röm. Zeit, Daten und Riten*, p. 39-40; M. Schede, *Isisprozession* dans *Angelos*, 2 (1926), p. 60-62; Witt, *Isis*, p. 165-184.

description, haute en couleurs. Isis elle-même explique en quelques mots à Lucius le sens de cette cérémonie.¹⁾ «En ce jour où les tempêtes de l'hiver sont calmées, où les flots apaisés n'ont plus d'ouragans, où la mer devient navigable, mes prêtres par la dédicace d'une nef encore vierge, offrent les prémices du trafic».²⁾

A cette fin se constitue une pompe qui se rend sur le rivage. La procession proprement dite est précédée de personnes costumées figurant notamment des scènes mythologiques.³⁾ Ces personnages mythologiques sont suivis de trois groupes. Le premier, composé de fidèles, comprend des femmes en robe blanche semant des pétales de fleurs, des stolistes brandissant les instruments de toilette de la déesse, des dadophores et des lychnophores, un chœur de jeunes hommes exécutant un hymne et enfin des flûtistes de Sérapis.⁴⁾ Derrière, se presse la foule des initiés, resplendissant dans leur robe de lin blanc et faisant retentir leurs beaux sistres stridents. Les femmes ont enveloppé leurs cheveux d'un voile transparent tandis que les hommes exposent fièrement aux yeux des spectateurs leur crâne rasé.⁵⁾ Enfin, arrivent les prêtres⁶⁾ portant les symboles divins. Le premier promène une lampe en forme de navicelle, le second soutient un de ces autels appelés «*auxilia*»,⁷⁾ le troisième élève une palme et un caducée, le quatrième montre une main, emblème de la justice, et porte une situle, avec laquelle il accomplit des libations de lait, le cinquième tient un van d'or chargé de rameaux⁸⁾ et le sixième une amphore. Apparaissent en dernier lieu

1) Apulée, *Metam.*, XI, 5. Trad. de P. Vallette.

2) Végèce, *Epit. rei milit.*, IV, 39 fait aussi allusion au trafic maritime arrêté pendant l'hiver jusqu'à cette célébration du *Nauigium Isidis*.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 8. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 40-42 qui essaie de trouver une interprétation égyptienne à ces scènes.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 9. Sur les flûtistes, cfr Tran Tam Tinh, *Le «tibicen Magno Sarapi»* dans *R.A.*, 1967, I, p. 101-112.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 10.

6) Apulée, *Metam.*, XI, 10. Pour l'exégèse de ce passage, cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 47-55. On trouvera aussi un commentaire dans notre chapitre réservé aux prêtres, cfr *supra*, p. 124 sq.

7) *Auxilia* est un terme technique désignant de petits autels portatifs, ainsi nommés parce qu'ils sont les *sacra* de dieux secourables. La même force divine est attribuée aux βωμοὶ ἐπήκοοι ornés d'oreilles symbolisant l'attention prêtée aux prières. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 48-50. Une inscription de Modène (*Mutina*, 1) rapporte l'offrande d'*auxilia*.

8) Cfr N. Fick dans *Latomus*, 30 (1971), p. 335-336.

les prêtres porteurs des images divines ¹⁾ : Anubis, ²⁾ Isis-Hathor sous sa forme de vache et l'hydrie sacrée. Cette pompe joyeuse ayant atteint la mer, le grand prêtre purifie le bateau préparé sur le rivage et récite les prières. Le navire, une fois chargé de présents et d'objets votifs, est confié aux flots. Alors, le cortège se reforme et retourne au temple où l'hiérogrammate prononce des vœux de prospérité pour l'empereur, le sénat, l'ordre équestre et le peuple romain tout entier, puis pour l'ensemble des navigateurs. Ensuite, il proclame dans l'idiome et suivant le rite grec l'ouverture de la navigation en prononçant le mot Πλοιαφέσια. ³⁾

Si Apulée décrit la cérémonie telle qu'elle se passait à Cenchrées, il est probable que celle-ci revêtait en Italie une allure générale identique. Peut-être certains détails variaient-ils puisque l'auteur des *Métamorphoses* précise que l'ouverture de la saison de navigation était proclamée à Cenchrées dans la langue et le rite grecs.

Comme nous l'avons déjà signalé, ⁴⁾ il apparaît que, dans certaines inscriptions, le titre de navarque désigne une liturgie relative à la célébration du *Nauigium Isidis*, dont la préparation devait être assez onéreuse.

Quelle fut l'origine de cette fête? Nous avons souligné plus haut qu'Isis invoquée sous le nom de *Pelagia* et *Pharia* prodiguait sa protection aux marins et nous avons rappelé que cet aspect de la personnalité de la déesse était très largement grec. ⁵⁾ Une fresque de Pompéi ⁶⁾ nous assure toutefois que les Romains connaissaient l'épisode de la légende d'Osiris, où Isis, montée sur une barque de papyrus, partait à la recherche des morceaux du corps de son époux découpé et jeté dans le Nil par Seth. Ce trait de la légende osirienne ne peut cependant guère être considéré comme à l'origine du caractère maritime d'Isis, lequel n'apparaît qu'à l'époque gréco-romaine.

Merkelbach ⁷⁾ a essayé de démontrer qu'en fait le *Nauigium*

1) Apulée, *Metam.*, XI, 11.

2) On peut comprendre que le prêtre porte une statue du dieu ou que le ministre est lui-même coiffé d'un masque d'Anubis et habillé comme la divinité.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 16-17.

4) Cfr *supra*, p. 149-150.

5) Cfr *supra*, p. 186.

6) Cfr *Pompei*, p. 279-280.

7) Merkelbach, *op. cit.*, p. 36-39 et 58. L'auteur rapproche les *Kikellia*

Isidis était la continuation de la fête ptolémaïque des *Kikellia*, mais les rapports établis sont trop lâches.

Il est assuré, en revanche, qu'Isis et Sérapis en tant que protecteurs de la navigation ont joué un grand rôle dans la propagande païenne à Rome à la fin de l'Empire.¹⁾ On les trouve en effet sur les monnaies frappées à l'occasion des *Vota Publica* du Nouvel An. Alföldi a montré qu'Isis et Sérapis ont été rattachés à cette cérémonie dès le règne de Commode;²⁾ c'est toutefois à partir de Dioclétien que l'on possède une série ininterrompue de ces documents. En 378-379, sous Gratien, à cause de l'influence grandissante du christianisme, le portrait de l'empereur disparaît de ces émissions³⁾ mais la résistance païenne reprend à son compte ces frappes et continue à invoquer Isis Pharia et Sérapis comme garants du *Salus Augusti*.⁴⁾

Alföldi défend encore une autre idée plus problématique. Selon cet auteur,⁵⁾ le *Navigium Isidis* aurait été célébré, peut-être depuis Commode et certainement à partir de Dioclétien, non plus le 5 mars mais le 3 janvier, jour des vœux impériaux. Conscient de la difficulté qu'il y a à situer la fête de l'ouverture de la navigation au cœur de l'hiver, il considère que la cérémonie devint une espèce de célébration magique tendant à assurer dès le début de janvier le bonheur de l'année à venir et il songe à l'emploi de navires posés sur des cha-

du *Navigium Isidis* parce que le décret de Canope qui mentionne cette fête des *Kikellia* fait allusion au bateau d'Osiris que l'on ramenait à cette occasion le 29 choiach, de la bouche héracléotique à Canope. En réalité, cette fête semble plus centrée sur la personne d'Osiris que sur celle d'Isis. De plus, la date du 29 choiach citée dans le décret est comme toutes les dates de cette inscription donnée par rapport à l'année mobile. Cependant, partant du fait qu' en 304, année du couronnement de Ptolémée Ier, le 29 choiach tombait le 5 mars, Merkelbach suppose que, par la suite, on aurait célébré les *Kikellia* non seulement à la date imposée par l'année mobile mais aussi à la date historique exacte du 5 mars. On n'a toutefois aucune preuve que l'année sothiaque était alors utilisée dans les calendriers liturgiques, de manière à commémorer une cérémonie à la date historique exacte. Witt, *Isis*, p. 62, 165, 181-182 croit aussi trouver une origine nilotique au *Navigium Isidis*.

1) Cfr A. Alföldi, *op. cit.*

2) Alföldi, *op. cit.*, p. 48-49, Id., *Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-66), p. 55-57.

3) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 17.

4) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 54.

5) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 49-51.

riots ¹⁾ remplaçant le largage d'un authentique bateau. Si le navire a effectivement été un symbole du bonheur, ²⁾ il est difficile de suivre Alföldi plus loin. Que certaines monnaies des *Vota Publica* représentent Isis en protectrice de la navigation est un fait assuré, mais ce n'est pas une raison pour y voir une figuration du *Nauigium Isidis* et encore moins un motif suffisant pour déplacer la fête au 3 janvier et lui enlever sa signification première. ³⁾ Aucun document ne mentionne le *Nauigium Isidis* au début janvier; au contraire, le calendrier de Philocalus, rédigé en 354 ap. J.-C., la place le 5 mars. Par ailleurs, au début du Ve s., Végèce ⁴⁾ assure que le *natalis navigationis* était toujours célébré après la mauvaise saison au moyen de fêtes publiques.

Cette fête, surtout significative pour les villes portuaires, fut peut-être aussi exécutée au bord des lacs. ⁵⁾ Elle semble encore représentée sur les murs du péribole de l'Iséum de Pompéi, ⁶⁾ peut-être à Ostie, à Herculaneum et à Rome, sur l'Aventin. ⁷⁾

b. L'«*Inuentio Osiridis*»

La seconde grande fête du calendrier isiaque était relative au mythe d'Osiris, ou plus précisément à la commémoration de sa découverte par Isis et de sa résurrection.

La plupart des textes hiéroglyphiques égyptiens ⁸⁾ situent cette

1) Cfr Alföldi, *Die alexandrinischen Götter*, p. 77.

2) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 54-56.

3) A notre connaissance, seuls Th. A. Brady dans son compte rendu de l'ouvrage d'Alföldi (dans *J.R.S.*, 28 (1938), p. 89 sq.); Dewandel, *Geschiedenis van den Isiscultus in het westersche romeinsche Rijk*, Louvain, 1941-42. Mémoire dactylogr., II, p. 290-292 et Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 77-78 se sont élevés contre cette théorie.

4) Végèce, *Epit. rei milit.*, IV, 39.

5) Hypothèse exprimée par L. Morpurgo dans *N.S.*, 1931, p. 304 à propos du lac Nemi (sur les vestiges isiaques à cet endroit, cfr *Nemus Dianae*, 1 sq.). On pourrait songer à la même éventualité pour Malcesine sur le lac de Garde (cfr *Malcesine*, 1).

6) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 99-100.

7) Cfr *Ostia*, 121; *Herculaneum*, 3; *Roma*, 411.

8) Cfr E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966-68. Déjà sous la XVIIIe dynastie, un bloc du mur sud de l'Akh-Menou de Thoutmosis III à Karnak fournit des dates en rapport avec les fêtes d'Osiris en choiach (cfr P. Barguet, *Le papyrus N. 3716 (S) du Musée du Louvre*, Le Caire, 1962, p. 27) et la tombe thébaine de Néferhotep, père

fête pendant le mois de choiach, mais Plutarque ¹⁾ signale du 17 au 20 hathyr une fête osirienne dont l'identité avec les cérémonies de choiach est évidente. ²⁾ On a essayé d'expliquer de diverses manières l'origine de ce désaccord calendérique. Comme le mois d'hathyr précède directement celui de choiach, Loret ³⁾ avait suggéré que Plutarque avait confondu les deux mois mais c'est là une vue un peu simpliste qui ne résiste pas à l'analyse. Merkelbach, ⁴⁾ pour sa part, prétend que les dates de Plutarque ne sont que la conversion dans l'ère alexandrine d'indications chronologiques fournies en termes d'année sothiaque, mais Parker ⁵⁾ s'est toujours insurgé, et avec raison semble-t-il, contre l'existence en Égypte d'une telle

divin d'Amon sous Horemheb, déclare dans son inscription calendérique que le texte de «Protection du lit funéraire d'Osiris» est à psalmodier du 18 au 25 choiach (cfr Barguet, *op. cit.*, p. 27). Une inscription de l'époque de Taharqa dans le temple de Mout à Karnak fait allusion à la barque confectionnée pour la belle fête d'Osiris du 25 choiach (cfr Barguet, *Ibidem*). Les *Lamentations d'Isis et Nephtys* psalmodiées pour la mort d'Osiris sont à réciter du 22 au 26 choiach (cfr G. Roeder, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Zürich-Stuttgart, 1960, p. 185 et 190). A Edfou, dans le grand calendrier d'Horus, des épisodes de la fête osirienne sont signalés le 24 et le 26 choiach (cfr M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, I, 1949, p. 280-282). A Dendéra, le grand calendrier d'Hathor fait de même pour une période s'étendant de la nuit du 24 jusqu'au 26 choiach (cfr Alliot, *op. cit.*, p. 244-245) et le calendrier de la terrasse décrit en détails les cérémonies accomplies pour Osiris du 12 au 30 choiach, non seulement à Dendéra mais aussi dans 16 grandes villes d'Égypte (cfr V. Loret dans *Recueil de Travaux*, 3 (1882), p. 43-57; 4 (1883), p. 21-33; 5 (1884), p. 85-103). Au I^{er} siècle de notre ère, un papyrus du Louvre mentionne encore en choiach la fête d'Osiris (cfr Barguet, *op. cit.*). Toujours à l'époque romaine, à Esna, on célébrait le 30 choiach l'érection du pilier djed, symbole de la résurrection d'Osiris (cfr S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna*, La Caire, 1962, p. 16).

1) Plutarque, *De Iside*, 39 signale 4 jours de deuil menés pour Osiris à partir du 17 hathyr jusqu'à ce que le dieu soit retrouvé le 19 hathyr, quand il fait nuit. Comme Plutarque parle de quatre jours, il faut sans doute comprendre que l'*Inuentio* a lieu en réalité dans les premières heures du 20 hathyr (même avis chez Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prague, 1940, II, p. 180). La date du 17 hathyr, elle, semble assurée car elle réapparaît à diverses reprises dans le *De Iside* (cfr 13, 42 et 69).

2) E. Chassinat, *op. cit.*, p. 29. Le rapprochement avait déjà été fait par V. Loret dans *Recueil de Travaux*, 5 (1884), p. 102-103.

3) Loret, *op. cit.*, p. 103.

4) R. Merkelbach, *Isisfeste in gr.-röm. Zeit*, p. 35-36.

5) R. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950.

année fixe de 365 jours 1/4. Dès lors, Parker ¹⁾ suppose que Plutarque s'est contenté de convertir les dates de l'année civile mobile égyptienne en dates alexandrines. En fait, les dates avancées par Plutarque ne se réfèrent pas au calendrier alexandrin mais au calendrier civil mobile égyptien. D'abord Plutarque utilisait des sources d'époque différente et il lui aurait été bien difficile de traduire en mois alexandrin une donnée de la chronologie égyptienne mobile. De plus, et surtout, on retrouve ces dates du 17 au 20 hathyr dans des sources d'époque pharaonique ²⁾ et ptolémaïques; ³⁾ c'est-à-dire dès une époque, antérieure à l'existence du calendrier alexandrin, où l'on utilisait le calendrier civil égyptien. Cette hypothèse est rendue d'autant plus probable que Geminus de Rhodes ⁴⁾ nous apprend que la célébration des *Isia*, autre nom donné à la découverte d'Osiris par Isis, ⁵⁾ changeait avec l'année mobile égyptienne et qu'à son époque, la fête était éloignée du solstice d'hiver par un mois. Comme cet auteur écrivait vers 70 avant J.-C., le 17 hathyr tombait à ce moment le 23 novembre, ce qui représente bien un décalage d'un mois par rapport au solstice d'hiver. On constate donc qu'avant d'être célébrée en hathyr alexandrin, l'*Inuentio Osiridis* fut commémorée pendant le mois d'hathyr du calendrier civil mobile égyptien. Quant au mois de choiach, J. G. Griffiths ⁶⁾ a récemment proposé de trouver son origine dans l'année lunaire basée sur Sothis et rendue stable par des intercalations. Il est en effet possible que choiach corresponde à une date fixe car Plutarque ⁷⁾ rapporte dans un passage du *De*

1) Parker, *op. cit.*, § 210.

2) Le *Calendrier des jours fastes et néfastes* (Pap. Sallier IV de la XIX^e dynastie) signale au 17 hathyr les lamentations faites pour Onnophris à Saïs (cfr J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, 1970, p. 312, n. 2).

3) Cfr F. Bilabel, *Die gräko-ägyptischen Feste* dans *Neue Heidelberger Jahrbücher*, 1929, p. 38-42 où il est question de papyrus du III^e s. av. J.-C. au I^{er} s. ap. J.-C.

4) Geminus de Rhodes, *Elementa astron.*, VIII, 16. Cfr H. Youtie, *The Heidelberg Festival Papyrus: A Reinterpretation* dans *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. C. Johnson*, Princeton, 1951, p. 194.

5) Cfr *infra*, p. 225.

6) Cfr Griffiths, *op. cit.*, p. 312, 449.

7) Plutarque, *De Iside*, 52.

Iside que la ζήτησις 'Οσίριδος était liée au solstice d'hiver (21 décembre). Comme à une certaine époque (vers 1900-1800), la fête mobile d'Osiris se trouva coïncider avec la décrue du Nil et le renouveau végétal, Osiris apparut comme le dieu de la végétation renaissante; ¹⁾ dans la suite, on a sans doute voulu fixer cette fête dans un calendrier stable pour éviter un nouveau déplacement de celle-ci. Toutefois les dates d'hathyr ne sont pas l'équivalent *exact* des dates de choiach car lorsque calendriers mobile et fixe coïncidèrent en 139 de notre ère, hathyr tombait en novembre et non en décembre. Cette discordance trouve peut-être son origine dans le fait que les Égyptiens ont déplacé la fête d'un mois pour la relier au solstice d'hiver qui fournissait un repère stable et plus évident que la décrue, dont les dates peuvent varier d'un endroit à l'autre et d'une année à l'autre; de plus, fixée au 21 décembre, la fête gardait sa signification agraire. Il n'est toutefois pas exclu que les dates de choiach soient également empruntées au calendrier civil égyptien car la remarque émise par Plutarque à propos du solstice d'hiver garde peut-être simplement le souvenir d'une concomitance occasionnelle.

La fête d'Osiris fut reprise par les Romains qui l'inscrivirent dans leurs calendriers. Le Ménologe Rustique ²⁾ situe l'*Heuresis* entre le 14 et le 30 novembre tandis que Rutilius Namatianus ³⁾ signale une fête d'Osiris (*Renouatus Osiris*) célébrée par les paysans de Faleria au mois de novembre 417 de notre ère, et sans doute plus précisément le 3 novembre.⁴⁾ D'autre part, le calendrier de Philoca-

1) Cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 249-252.

2) *Menologium Rusticum* dans *CIL*, I², p. 281 et 333-334. Le Ménologe Rustique ne fournit pas de dates exactes mais il place l'*Heuresis* après le *Iouis epulum*, que l'on sait être du 13 novembre.

3) Rutilius Namatianus, I, 373-376.

4) Comme l'a bien montré J. Carcopino (*La date et le sens du voyage de Rutilius Namatianus* dans *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris, 1963, p. 237-246), le voyage de Rutilius Namatianus eut lieu en 417. Le poète quitta Rome en octobre, car l'équinoxe d'automne était alors déjà révolu depuis un certain temps, et il séjourna à Ostie pendant 15 jours au terme desquels il put enfin s'embarquer grâce à une embellie ramenée par la nouvelle lune, laquelle en 417 s'est levée le 26-27 octobre. Il est donc vraisemblable que notre voyageur prit la mer le 31 octobre. Après trois étapes d'un jour chacune, Rutilius Namatianus débarqua le quatrième jour, soit le 3 novembre, à Faleria où il assista à une scène décrite en ces mots:

lus ¹⁾ mentionne du 28 octobre au 1^{er} novembre la fête des *Isia* et le 3 novembre celle des *Hilaria*, qui prolonge peut-être les *Isia*. Cette célébration des *Isia* recouvre-t-elle bien l'*Heuresis* d'Osiris et se terminait-elle réellement le 1^{er} ou le 3 novembre? En ce qui concerne le premier point, il est essentiel de remarquer que si les *Isia* n'ont rien à voir avec la fête d'Osiris, cette importante solennité n'apparaît nulle part dans le calendrier de Philocalus, chose bien peu vraisemblable quand on considère les nombreuses allusions faites par les auteurs anciens, ²⁾ même tardivement, à cette cérémonie. Le nom *Isia* ne doit d'ailleurs pas tellement nous étonner si l'on songe au rôle capital joué par Isis dans la «découverte» de son époux. Le problème de la durée qu'il convient d'attribuer aux *Isia* est un peu plus complexe. En regard du 28 octobre au 1^{er} novembre, Philocalus indique le mot *Isia*, puis face au 3 novembre, il porte la mention *Hilaria*. On a évidemment songé à mettre ce terme *Hilaria* en rapport avec la joie exprimée par les Isiaques lors de

«Alors, aux carrefours de cette rustique bourgade, les paysans hilares se délassaient de leurs fatigues par des réjouissances sacrées: c'est ce jour-là qu'Osiris, enfin ressuscité, fait lever la féconde semence pour des moissons nouvelles.» Il n'est cependant pas exclu que Rutilius se soit embarqué le 28 octobre pour atteindre Faleria le 1^{er} novembre. Si nous admettons les conclusions de J. Carcopino, il faut cependant reconnaître que celui-ci s'est trompé lorsqu'il veut à priori situer la fête d'Osiris le 3 novembre, considérant que le mois d'hathyr chez Plutarque correspond au Pyanepsion des Grecs, débutant la mi-octobre pour finir la mi-novembre (cfr p. 252-253). En réalité, ce sont les données qui précèdent l'étape de Faleria qui permettent de fixer la fête d'Osiris et non l'inverse.

W. M. Green, *The Rustic Festival of Osiris* dans *Classical Weekly*, 24 (1931), p. 83-84 fixe erronément le voyage en 416 et cherche au ciel de cette année la nouvelle lune qui a permis l'embarquement de Rutilius Namatianus; il trouve cette nouvelle lune le 8 octobre et reporte alors la fête d'Osiris célébrée à Faleria aux environs du 12 octobre.

1) Philocalus dans *CIL*, I², p. 274, 276, 333-334.

2) Ovide, *Metam.*, IX, 692; Juvénal, VIII, 26-29; Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1; Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.*, II, 3; 9; XXII, 1; 3; XXIV, 1; XXVII, 2; Tertullien, *Aduer. Marc.*, I, 13; Lactance, *Divin. inst.*, I, 21; Prudence, *C. Symmachum*, I, 630-631; *Carmen in paganos*, v. 98-101; Paulinus Nolanus, XIX, 111-113; XXXII, 119-120; Servius, *Ad Aen.*, IV, 609; Id., *Ad Georg.*, I, 169. Tous ces auteurs se moquent d'Osiris que l'on n'a jamais fini de rechercher et de retrouver.

l'*Heuresis* d'Osiris; ¹⁾ Rutilius Namatianus ²⁾ ne parle-t-il pas des paysans *hilares* qui célèbrent *Osiris reuocatus*. Par ailleurs, un auteur byzantin du Ve s., Lydus, ³⁾ note que les fêtes d'Isis se poursuivaient dans le temple jusqu'aux 2 et 3 novembre, ce qui semble indiquer que la fête isiaque de Philocalus englobait bien les 2 et 3 novembre et durait ainsi 7 jours, soit un total équivalent au nombre de jours composant la phase finale des fêtes de choiach, qui débutait le 24, jour de la mort d'Osiris, et prenait fin le 30, jour de l'érection du pilier *djed*, symbole de la résurrection du dieu. Si l'on ajoute qu'à Faleria, Osiris renaissait probablement le 3 novembre, on peut admettre que les *Isia* de Philocalus trouvaient leur aboutissement le 3 novembre, jour de liesse déclenchée par l'*Inuentio Osiridis*. ⁴⁾ Le choix d'un prêtre isiaque pour illustrer dans les calendriers le mois de novembre ⁵⁾ est un indice probant de l'importance réservée à cette solennité égyptienne.

Pourquoi les Romains ont-ils célébré cette fête durant le mois de novembre et comment motiver la discordance qui règne entre le Ménologe Rustique et le calendrier de Philocalus? L'explication est assez simple. Quand le calendrier alexandrin fut établi, la fête d'Osiris n'a pas seulement été maintenue en choiach dans le calendrier égyptien, ⁶⁾ mais elle fut aussi intégrée dans ce nouveau calendrier alexandrin; dès lors, son premier jour fut fixé, une fois pour toutes, le 13 novembre, jour correspondant au 17 hathyr en 30 avant J.-C. Plus tard, lorsque la fête d'Osiris fut intronisée officiellement par les Romains du Ier s., ⁷⁾ on interpréta de deux façons cette date du 17 hathyr: pour le Ménologe Rustique, elle représentait le 17 hathyr alexandrin, soit le 13 novembre, mais pour la source de Philocalus

1) Cfr H. Stern, *La date de la fête d'Isis au mois de novembre à Rome* dans *C.R.A.I.*, 1968, p. 46.

2) Rutilius Namatianus, I, 373.

3) Lydus, *De mens.*, IV, 48.

4) C'est l'hypothèse également retenue par Stern dans l'article cité à la note 1.

5) D. Levi, *The Allegories of the Months in the Classical Art* dans *The Art Bulletin*, 23 (1941), p. 270-271; H. Stern, *Le calendrier de 354*, Paris, 1953, p. 279-282.

6) Cfr le papyrus N. 3176 (S) du Louvre signalé *supra*, p. 221, n. 8

7) On la trouve en effet déjà dans le Ménologe Rustique qui date du Ier s. de notre ère.

elle recouvrait toujours le 17 hathyr civil.¹⁾ Or chez Philocalus, le 1er jour des *Isia*, qui correspond sans doute au 17 hathyr, tombe le 28 octobre; comme le 17 hathyr civil correspond au 28 octobre en 40-43, on peut en conclure que la fête des *Isia* fut inscrite dans le calendrier romain sous le règne de Caligula ou de Claude. Cette déduction est renforcée par un passage de l'*Apocolocyntose* de Sénèque.²⁾ En effet, cet auteur, peu de temps après le règne de Caligula, met dans la bouche des défunts qui accueillirent, en se moquant, l'arrivée de Claude dans les enfers les mots rituels «*εὐδράκαμεν, συγγαίρομεν*», prononcés lors de l'*Inuentio Osiridis*, comme une expression bien connue. La politique égyptophile de Caligula nous invite à voir dans cet empereur l'auteur de l'introduction de la fête d'Osiris dans le calendrier romain.³⁾

La célébration de l'*Inuentio Osiridis* en novembre pouvait garder tout son sens en terre italienne, où l'avant-dernier mois de l'année était le temps réservé aux semailles. Encore au début du Ve s. de notre ère, les paysans de Faleria célébreront la résurrection d'Osiris au moment des semailles.

Si les drames sacrés exécutés à l'occasion de l'*Heuresis* se déroulaient probablement à l'intérieur des sanctuaires, suivant un thème reproduisant les péripéties de la passion et de la résurrection d'Osiris,⁴⁾ les Isiaques faisaient retentir leurs cris de joie dans les rues.⁵⁾ Il n'est d'ailleurs pas assuré que ces célébrations aient été

1) Mommsen dans *CIL*, I², p. 333-334 avait déjà suggéré un raisonnement analogue mais basé sur la date du 19 hathyr qu'il faisait correspondre avec le 31 octobre 36-39. Il nous semble préférable de partir du 17 hathyr qui apparaît clairement chez Plutarque comme étant le premier jour du deuil d'Osiris et de faire correspondre cette date avec celle du 28 octobre qui inaugure les *Isia*.

2) Sénèque, *Apocol.*, 13, 4. Cfr R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, 1967, p. 43-44.

3) Cfr *infra*, p. 399 sq. où il est aussi question de mystères institués par Caligula.

4) En Égypte, au moins depuis la XIIe dynastie, on célébrait un drame sacré reproduisant les épisodes du mythe osirien à Abydos; cfr H. Schäfer *Die Mysterien des Osiris im Abydos unter König Sesostris III*, Leipzig, 1904. Sur ces fêtes égyptiennes, voir aussi Cumont, *Rel. or.*, p. 90-91 et 243-244, n. 98; Bonnet, *Reallexikon der äg. Religionsgeschichte*, p. 494-496; Obbink, *Cybele, Isis, Mithras*, p. 57-63.

5) Cfr Servius, *Ad Aen.*, IV, 609; cfr Lafaye, p. 127-128. Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 48 considère que la fresque d'Herculanum (cfr *Herculaneum*, 4)

aussi secrètes qu'on l'a souvent imaginé. La veille du meurtre de Caligula, on préparait pour la nuit un spectacle où des scènes empruntées aux enfers devaient être jouées par des acteurs égyptiens et éthiopiens.¹⁾ Il s'agissait sans doute d'un drame inspiré de la passion d'Osiris.

Nous avons déjà eu l'occasion de voir que le succès connu par cette fête trouva peut-être un écho dans le *signum* Heuresius (et variantes) qu'ont pu porter des Isiaques, participants fervents de la fête d'Osiris.²⁾

c. *Les Pelusia*

Le 24 mars se célébrait la fête des *Pelusia*, attestée par Philocalus,³⁾ par le calendrier de Polemius Silvius,⁴⁾ par l'*Histoire Auguste*⁵⁾ et par Jean Lydus.⁶⁾ Ce dernier nous apprend que la fête tirait son nom de la boue de laquelle surgit un dieu annonçant la crue du Nil, qui devait mettre fin à la sécheresse et à la faim. Or, comme le note P. Courcelle,⁷⁾ «Harpocrate apparaît en émergeant du limon; il tient une corne d'abondance; lors de sa fête, les célé-représentant une danse sacrée «évoquerait l'allégresse des croyants dans la résurrection d'Osiris».

1) Cfr Suétone, *Calig.*, 57, 10; cfr *infra*, p. 399.

2) Cfr *supra*, p. 50.

3) Philocalus dans *CIL.*, I², p. 260.

4) Polemius Silvius dans *CIL.*, I², p. 261.

5) Capitolinus, *Marcus Ant.*, 23, 8: «*Sacra Serapidis a uulgaritate Pelusiae summouit*». Ce texte a été interprété de diverses manières et il n'est pas du tout assuré qu'il soit fait allusion à la fête des *Pelusia*. Mommsen dans *CIL.*, I², p. 313 pense que Marc-Aurèle prit des mesures pour éviter que les *sacra* de Sérapis ne soient pollués par trop de licence, le jour de la fête des *Pelusia*. O. Th. Schultz, *Vulgaritas Pelusii* dans *Klio*, 8 (1908), p. 263-265 et *Nochmals Vulgaritas Pelusii* dans *Klio*, 9 (1909), p. 261-262 comprend que Marc-Aurèle excluait le peuple de Péluse du culte de Sérapis. U. Wilcken, *Zur Geschichte Pelusiums* dans *Klio*, 9 (1909), p. 131-134 montre par une étude approfondie que *Pelusia* a ici une signification adjective et qu'il faut donc corriger *uulgaritate Pelusiae* en *uulgaritate Pelusia*; le texte signifierait donc: Marc-Aurèle tenait le culte de Sérapis éloigné de la canaillerie pélusienne. Nous nous rangeons à cette manière de voir. De son côté, P. Courcelle, *Sur un passage énigmatique des Confessions de Saint Augustin* (VIII, 2, 3): *Harpocrate et Anubis*, dans *R.E.L.*, 29 (1951), p. 306, n. 4 interprète que «Marc-Aurèle a pris des mesures en vue d'éviter que la fête des *Serapia* n'imitât le caractère populaire des *Pelusia*».

6) Lydus, *De mens.*, IV, 57.

7) Courcelle, *op. cit.*, p. 306.

brants s'enduisaient le visage de bouillie qu'ils distribuaient aux passants, sur leur demande, à titre de remède à leurs maux». Bonner,¹⁾ par ailleurs, a bien montré qu'Harpocrate était le dieu de Péluse. Il semble donc que les *Pelusia* commémoraient l'apparition d'Harpocrate hors du limon.

d. *Les Serapia et le Sacrum Phariae*

Le calendrier de Philocalus note à la date du 25 avril une fête appelée *Serapia*.²⁾ Wissowa songe à un rapprochement éventuel avec la commémoration de la fondation des sanctuaires égyptiens du Champ de Mars.³⁾ Quant à Merkelbach, il relève que le 15 avril julien correspond au 30 pharmuthi alexandrin, veille du 1er pachôn, où l'on célébrait en Égypte une fête de la moisson.⁴⁾

De son côté, le Ménologe rustique signale aussi à la fin du mois d'avril le *Sacrum Phariae* et les *Serapia*.⁵⁾ Ces derniers sont probablement identiques aux *Serapia* du 25 avril de Philocalus; quant à la première fête, elle était sans doute dédiée à *Isis Pharia*.

e. *Les Lychnapsia*

Enfin, le calendrier de Philocalus cite au 12 août les *Lychnapsia* ⁶⁾ que plusieurs auteurs ⁷⁾ ont considérés comme une célébration égyptienne. L'hypothèse est vraisemblable car les lampes jouaient un grand rôle dans le culte égyptien.⁸⁾ Salem ⁹⁾ a essayé d'identifier la fête égyptienne intégrée sous le nom de *Lychnapsia* dans l'année liturgique isiaque romaine. Admettant l'hypothèse de Mommsen au

1) C. Bonner, *Harpokrates (Zeus Kasios) of Pelusium* dans *Hesperia*, 15 (1946), p. 51-59.

2) Philocalus dans *CIL.*, I², p. 262.

3) Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 355.

4) Merkelbach, *op. cit.*, p. 43.

5) Cfr *CIL.*, I², p. 280.

6) Philocalus dans *CIL.*, I², p. 270.

7) Par ex.: Mommsen dans *CIL*, I², p. 324; Wissowa, *op. cit.*, p. 448; Wilcken dans *Hermes*, 20 (1885), p. 457; Cumont, *Rel. or.*, p. 243, n. 93.

8) Sur l'importance des lampes dans le culte isiaque, cfr Merkelbach, *op. cit.*, p. 24 et 30; A. Garcia y Bellido, *Isis y el Collegium Illychiniariorum del Pratum Novum (Conv. Cordubensis)* dans *Hommages à W. Deonna*, 1957, p. 238-244.

9) M. S. Salem, *The «Lychnapsia Philocaliana» and the Birthday of Isis* dans *J.R.S.*, 26 (1936), p. 165-167.

sujet des *Isia*, il suppose que la fête des *Lychnapsia* a été inscrite dans le calendrier en même temps que les *Isia*, c'est-à-dire en 36-39 ap. J.-C. Or dans cette période, le 4^e jour intercalaire, jour anniversaire de la naissance d'Isis, tombait le 14 août. L'auteur conclut que les *Lychnapsia* coïncidaient avec la fête de la naissance d'Isis. Mais cette opinion est entachée des mêmes difficultés que celles exposées plus haut à propos des *Isia*. De plus rien ne prouve que les *Lychnapsia* furent introduites à la même époque que les *Isia*.

2. L'INITIATION

Parmi les Isiaques, il existait deux catégories de fidèles: ceux qui avaient subi l'initiation et les autres. On a beaucoup écrit sur les problèmes soulevés par cette initiation, mais nous voudrions reprendre la question et surtout établir à quoi servait cette cérémonie secrète.

Pour aborder l'étude de l'initiation, nous possédons une source de choix, le récit d'Apulée,¹⁾ dont nous allons rappeler les étapes principales.

Après avoir, grâce à l'intervention bienveillante d'Isis, retrouvé son apparence humaine, Lucius est invité par le grand prêtre à s'engager dans la sainte milice de la déesse afin d'être plus assuré et mieux garanti. Le souverain pontife lui conseille de se soumettre volontairement au joug du ministère isiaque.²⁾ Pressé de subir sa consécration, Lucius s'en va vivre dans le temple d'Isis et supplie le grand prêtre de l'initier. Le ministre divin calme les ardeurs de Lucius et lui explique qu'il appartient à la déesse de fixer le jour: «c'est qu'en effet, lui confie-t-il, les clefs de l'enfer et la garantie du salut sont aux mains de la déesse. L'acte même de l'initiation figure une mort volontaire et un salut obtenu par grâce. Les mortels qui, parvenus au terme de l'existence, foulent le seuil où finit la lumière, et à la condition que l'on puisse leur confier sans crainte les augustes

1) Apulée, *Metam.*, livre XI. Ce livre a été étudié de manière approfondie par W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1938. On trouvera aussi un résumé des questions soulevées par le récit de l'initiation dans H. W. Obbink, *Cybele, Isis, Mithras*, p. 75-89; Witt, *Isis*, p. 158-163.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 15.

secrets de la religion, la puissance de la déesse les attire à elle, les fait renaître en quelque sorte par l'effet de sa providence, et leur ouvre, en leur rendant la vie, une carrière nouvelle». ¹⁾ Quand la déesse eut donné son accord à l'initiation, le grand prêtre, au moyen de livres couverts d'hiéroglyphes, instruisit Lucius en vue des préparatifs. ²⁾

Le premier acte de cette initiation fut la prise d'un bain, suivi d'aspersions d'eau lustrale. Après quoi, le pontife prescrivit au futur myste une période d'abstinence de dix jours. ³⁾ Le jour enfin arrivé, Lucius subit l'initiation dans la partie la plus reculée du sanctuaire. Ne pouvant rien révéler de cette cérémonie, il se contente de la résumer à mots couverts. «J'ai touché aux confins de la mort; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers les éléments; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près». ⁴⁾ Le matin venu, Lucius paraît revêtu de douze robes de consécration; puis, habillé d'une étoffe de lin fin, il est exposé sur une estrade aux regards des curieux. Il tient dans la main droite une torche allumée et sa tête est ceinte d'une couronne de palmes rappelant la couronne radiée du soleil. Ensuite, Lucius célèbre le jour de sa naissance à la vie religieuse par un joyeux banquet. Les mêmes cérémonies se renouvellent le troisième jour et enfin un déjeuner sacramentel clôture cette initiation. ⁵⁾

Cependant, après avoir quitté Cenchrées et une fois arrivé à Rome, Isis l'invite à une seconde initiation. Lucius nous explique: «J'étais bien initié aux mystères d'Isis, mais il me manquait encore l'illumination que confèrent ceux du grand dieu, père suprême des dieux, l'invincible Osiris. Car malgré les liens étroits, malgré l'unité essentielle des deux divinités et des deux religions, il y avait en ce qui concerne l'initiation une différence capitale, je devais donc moi aussi me sentir également réclamé pour le service du grand

1) Apulée, *Metam.*, XI, 21. Traduction de P. Vallette dans l'édition Les Belles Lettres.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 22; Festugière dans *M.E.F.R.*, 66 (1954), p. 98.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 23.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 23. Trad. de P. Vallette.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 24. Sur le repas, cfr *supra*, p. 147, n. 9.

dieu». ¹⁾ Malheureusement, Lucius ne nous révèle rien de cette deuxième initiation.

Le héros d'Apulée n'était pas au bout de ses surprises, car, à quelques temps de là, Isis lui apparaît et l'exhorte à une troisième initiation. Elle calme ses inquiétudes en lui disant : «Quant à l'initiation qui t'attend, tu en comprendras l'absolue nécessité, si maintenant au moins tu veux bien réfléchir que les ornements de la déesse que tu as revêtus dans ta province, doivent rester dans le temple où tu les as déposés. Tu ne peux donc à Rome ni les porter aux jours de fête pour faire tes dévotions, ni, si l'ordre en est donné, te montrer dans la splendeur de ce bienheureux costume». ²⁾ Après cette troisième initiation, Osiris se montre à Lucius pour l'engager à continuer sa carrière d'avocat et l'inviter à entrer dans le collège des pastophores; car le dieu ne voulait plus voir Lucius mêlé au commun dans l'exercice du culte. ³⁾

Comment faut-il concevoir les rites décrits lors de la première initiation? ⁴⁾

Le rite préparatoire où Lucius prend un bain est déjà digne d'intérêt. On pourrait croire qu'il s'agit d'une cérémonie destinée simplement à purifier ⁵⁾ le futur myste mais pourquoi alors ce bain serait-il suivi d'aspersions d'eau lustrale? Nous pensons que ce bain avait en fait une signification beaucoup plus précise: le candidat à l'initiation avant de renaître à une vie nouvelle devait mourir à sa vie présente et l'on symbolisait cette mort par un bain qui rappelait la noyade d'Osiris dans le Nil. ⁶⁾

1) Apulée, *Metam.*, XI, 27. Trad. de P. Vallette.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 29. Trad. de P. Vallette.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 30.

4) Sur les différentes phases de l'initiation, cfr Wittmann, *op. cit.*, p. 100-121.

5) La pureté rituelle était très importante en Égypte; elle se retrouve dans les cultes isiaques d'Italie, cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 85; 139, n. 65.

6) Cette hypothèse est exprimée assez timidement par Regina Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leyde, 1970, p. 64. Cette explication est d'autant plus vraisemblable que les gens noyés dans le Nil étaient divinisés (cfr l'histoire d'Antinoüs); à ce sujet, cfr F. Ll. Griffith, *Herodotus II*, 90. *Apotheosis by drowning* dans *Z.Ä.S.*, 46 (1910), p. 132-134; M. A. Murray, *The Cult of the Drowned in Egypt* dans *Z.Ä.S.*, 51 (1913-14), p. 127 sq.; R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligion*, Leipzig, 1927, p. 221 sq.; F. J. Dölger,

Une fois débarrassé de son passé, Lucius est instruit par le grand prêtre des préparatifs exigés en vue de l'initiation. Ces éclaircissements, le souverain pontife les tire de livres rédigés en hiéroglyphes. Ces grimoires contenaient-ils effectivement les renseignements nécessaires ou servaient-ils à créer une atmosphère égyptisante? C'est ce qu'il est impossible de décider.

Après la période de dix jours d'abstinence, arrive la grande nuit où se déroule l'initiation proprement dite. Étant donné que Lucius n'a pas le droit de révéler ce qu'il a vécu, il se montre très discret dans son récit. On peut néanmoins comprendre qu'il a accompli un voyage aux enfers,¹⁾ qu'il est revenu à travers les éléments et qu'il a vu le soleil briller en pleine nuit.

On a beaucoup discuté sur l'aspect technique de cette initiation afin de déterminer si le myste placé dans des conditions bien spéciales était le jouet d'hallucination extatiques²⁾ ou si l'on figurait les différents épisodes au moyen d'images et de symboles.³⁾ Cet aspect du problème nous semble assez secondaire. Il est beaucoup plus important de rechercher le sens profond de cette céré-

Esietus. Der Ertrunkene oder zum Osiris Gewordene dans *Antike und Christentum*, 1 (1929), p. 174-183; Kees dans *Studies to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 402-405.

1) Le «labyrinthe» souterrain du sanctuaire de Pergame et les couloirs latéraux du temple d'Éphèse ont peut-être servi de cadre à ce voyage infernal (cfr Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leyde, 1970, p. 18-22 et 31).

2) Cfr K. De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leyde, 2e éd., 1919, p. 242 sq.; Cumont, *Rel. or.*, p. 245, n. 105, sans exclure la présence d'éléments matériels, estime que les rites tendaient à produire une vision extatique; il a aussi abordé cette question dans *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* dans *Monuments Piot*, 25 (1921-22), p. 84-85. Voir aussi J. Reitzenstein dans *Archiv für Religionswiss.*, 7 (1904), p. 406 sq.; Id., *Die hellenistische Mysterienreligion*, Leipzig, 3e éd., 1927, p. 220 sq. R. P. Darsy, *Recherches archéologiques à Sainte Sabine*, p. 52 songe au recours d'une hypnose provoquée par l'absorption de stupéfiants (cfr le bouquet de pavots peint dans l'Iséum de Sainte Sabine: *Roma*, 410 b).

3) Tel est l'avis de J. Burel, *Isis et les Isiaques sous l'Empire romain*, p. 35-44; M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten* dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss.*, 1917, p. 4, 20-21; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1914, p. 150 sq.; VandebEEK, *De interpretatio greeca van de Isisfiguur*, p. 122. Cumont, *Rel. or.*, p. 245, n. 105 pense aussi que la liturgie comprenait, entre autres, des tableaux figurant les péripéties du mythe.

monie. Puisque cette initiation figurait «une mort volontaire» et une renaissance,¹⁾ on a évidemment supposé que ces rites reproduisaient le mythe d'Osiris.²⁾ Ainsi s'expliquerait qu'au matin, Lucius apparaît comme le soleil, lequel à Basse Époque fut mis en relation avec Osiris.³⁾ Wittmann ⁴⁾ a essayé de montrer que plusieurs données recouvraient des réalités égyptiennes. Les douze *stolae* que porte Lucius correspondraient aux douze zones de la nuit, — une par heure, — que le myste a symboliquement traversée: l'initié parcourrait la Douat, comme le soleil, pour renaître au matin. Le vêtement de lin revêtu ensuite par le héros d'Apulée, est aussi typiquement égyptien; quant aux serpents et griffons qui l'ornent, Wittmann les interprète à la lumière de traits égyptiens.⁵⁾ D'autres auteurs ont expliqué différemment ces éléments et relevé le caractère syncrétiste des données de l'initiation.⁶⁾ Ce point de vue est admissible car il est évident que, par exemple, les douze *stolae* peuvent correspondre aux signes du zodiaque ⁷⁾ et que la torche est essentiellement liée aux mystères d'Éleusis.⁸⁾

Mais on a aussi conjecturé que la première initiation, la seule décrite, n'avait aucun rapport avec Osiris car le nom du dieu n'est cité nulle part.⁹⁾ Cet argument ne semble guère difficile à écarter:

1) Apulée, *Metam.*, XI, 21. Cfr aussi *Roma*, 103 j, où le mot *restau[ratus]* est une formule de *μαχαρισμός*. Le nouvel initié est *renatus*, comme diront les inscriptions chrétiennes (cfr Darsy, *op. cit.*, p. 44). Voir aussi D. Levi, *Mors Voluntaria* dans *Berytus*, 7 (1942), p. 19 sq.

2) Cumont, *Rel. or.*, p. 245 fait notamment appel à une statuette polychrome provenant de Cyrène (cfr sa pl. V, 3) représentant une jeune femme, dont le bas du corps est enserré dans une étoffe entourée de bandelettes croisées comme une momie. L'auteur y voit un myste dans le costume de l'initiation. Cfr aussi A. Loisy, *op. cit.*, p. 153.

3) Cfr *supra*, p. 196.

4) Wittmann, *Isisbuch*, p. 110-119.

5) Wittmann, *Isisbuch*, p. 115-117. Cet habit est revêtu après l'initiation (Apulée, XI, 24); mais durant celle-ci, selon Witt, *Isis*, p. 160-162 et pl. 34, le myste serait nu, comme pourraient le laisser entendre Plotin (*Enn.*, I, 6, 7) et une mosaïque d'Antioche (cfr D. Levi dans *Berytus*, 7 (1942), p. 28 et pl. I, 1).

6) Cfr Vandebeek, *op. cit.*, p. 110-125 (surtout, p. 123); Obbink, *Cybele, Isis, Mithras*, p. 82.

7) Cfr Obbink, *op. cit.*, p. 82; Witt, *Isis*, p. 163.

8) Wittmann, *Isisbuch*, p. 115 reconnaît que la torche est empruntée aux Mystères d'Éleusis; Vandebeek, *op. cit.*, p. 124.

9) Cfr Dibelius, *Botschaft und Geschichte*, II, Tübingen, 1956, p. 49; J. Dey,

dans la mesure où Lucius se sent tenu par le secret, il ne peut révéler que le sens général de ses péripéties.¹⁾ Ainsi, il signale le rôle joué par le monde infernal en des termes (*Proserpinae limine*), qui volontairement ne font pas allusion à la Douat égyptienne.

On s'est aussi posé la question de savoir ce qu'aurait pu représenter l'initiation au culte d'Osiris, si les rites de consécration à Isis figuraient déjà le mystère d'Osiris.²⁾ On ne peut faire fi de l'objection; mais quand Apulée résume lui-même l'initiation aux *sacra* d'Isis comme «une mort volontaire» et lorsque, par ailleurs, nous prenons conscience de la présence d'éléments égyptiens, il est difficile d'imaginer cette initiation autrement que comme une cérémonie identifiant le myste à Osiris. En outre, on ne voit pas quel épisode du mythe propre à Isis aurait pu servir de modèle à la mort et à la renaissance du candidat à l'initiation. Il reste dès lors à supposer que les cérémonies de consécration aux mystères d'Osiris, probablement identiques quant à leur signification profonde, revêtaient des allures extérieures différentes. Ainsi, le myste au lieu de traverser les enfers, pouvait-il assister aux scènes de l'*Inuentio Osiridis*.³⁾

Pourquoi Lucius dut-il subir trois initiations? On ne peut parler de gradation dans l'initiation car, lorsqu'il apprend l'annonce de ces nouvelles cérémonies, Lucius va d'étonnement en étonnement et s'interroge même sur la validité des rites précédents.⁴⁾ Il est donc évident qu'en général la religion isiaque se contentait d'une seule initiation. D'ailleurs, il ne faut point oublier que la première fois Lucius fut consacré à Cenchrées et les deux autres fois à Rome. La seconde cérémonie était de toute façon nécessaire puisqu'il existait de grandes différences, nous confie Lucius, entre les *sacra* d'Isis et ceux d'Osiris. Quant à la troisième, elle permettait au héros d'Apulée de disposer, à Rome, des habits décernés aux initiés, puisqu'il avait laissé ceux obtenus par les premiers rites à Cenchrées.

Palingenesia, Münster, 1937, p. 91 sq.; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2e éd., Munich, 1961, p. 634, Obbink, *op. cit.*, p. 81, 83.

1) Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 111-112.

2) Cfr Obbink, *op. cit.*, p. 81.

3) Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 125.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 26-27 et 29. Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 123; Obbink, *op. cit.*, p. 89.

On notera encore, fait essentiel, qu'Osiris joue un grand rôle dans ces rites à Rome. Nous avons vu ¹⁾ les titres élogieux que lui décernait Lucius, et, de plus, la troisième initiation réservée à Isis est recommandée non seulement par la déesse mais aussi par Osiris.²⁾ Enfin, au terme du récit, c'est encore ce dieu qui promet à Lucius de cautionner sa carrière au barreau.

Sérapis n'est pas cité à propos des initiations rapportées par Lucius et il semble n'y avoir joué aucun rôle. Si dans certains cas, Sérapis était encore ressenti comme l'équivalent d'Osiris, il n'a reçu aucune place dans ces cérémonies inspirées de l'ancien mythe égyptien.

Il nous reste à rechercher ce que ces initiations apportaient aux mystes. Ces rites assuraient-ils aux initiés une félicité éternelle? Après avoir subi une mort symbolique, les mystes renaissaient-ils à une vie qui ne prendrait même pas fin dans l'au-delà? La chose est vraisemblable mais on est forcé de reconnaître que l'on ne rencontre aucune promesse de ce genre formulée clairement dans les textes.

Toutefois, Apulée ³⁾ nous présente Isis comme une déesse qui règne dans les enfers et qui a quelque pouvoir de décider du sort du défunt. En effet, quand le grand prêtre explique à Lucius qu'il ne peut lui faire passer l'initiation avant le moment choisi par Isis, il lui confie que «du reste, aucun des membres de son clergé n'était d'une assez folle impertinence ni, pour mieux dire, assez déterminé à mourir, pour affronter témérairement, sans en avoir reçu lui aussi l'ordre exprès de la souveraine, les risques d'un ministère sacrilège et pour se charger d'un péché qui le vouerait au trépas. C'est qu'en effet les clefs de l'enfer et la garantie du salut sont aux mains de la déesse».⁴⁾ Il est ici un passage particulièrement intéressant: celui où le souverain pontife compare un acte sacrilège à une mort. Le contexte indique clairement qu'il s'agit d'une mort à la vie de la grâce

1) Cfr *supra*, p. 231-232.

2) Cfr Wittmann, *Isisbuch*, p. 128. Une dédicace de Thessalonique à Ὁσεῖριδι μύσται (cfr L. Edson dans *H.Th.R.*, 41 (1948), p. 182) montre encore l'importance accordée à Osiris dans l'initiation.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 6 et 21.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 20. Trad. de P. Vallette dans l'édition Les Belles Lettres.

isiaque qui le condamnerait au trépas. Comme, par ailleurs, l'initiation fait revivre le myste à une vie nouvelle,¹⁾ on peut supposer que c'est cette vie nouvelle qui prendrait fin. En ce sens, il est permis d'admettre qu'avec l'initiation, un peu comme avec le baptême chrétien, commençait une existence, haussée sur un plan divin, qui trouverait son épanouissement dans l'au-delà. Lorsque la déesse promet à Lucius qu'il pourra l'adorer dans les enfers, ne doit-on pas comprendre que le défunt bénéficiera dans les Champs Élysées de la présence protectrice d'Isis?²⁾

Fait également significatif, le grand prêtre explique au héros d'Apulée que c'est aux mortels parvenus aux termes de l'existence que l'on confie les secrets de la religion pour qu'ils renaissent en quelque sorte.³⁾

Enfin, les inscriptions funéraires, où l'on appelle la protection d'Isis sur les restes du défunt et où l'on invoque Osiris, attestent le rôle joué par les dieux égyptiens dans l'au-delà.⁴⁾ Si cette hypothèse est exacte, il n'en demeure pas moins que les promesses faites aux mystes se rapportent avant tout au bonheur terrestre.⁵⁾ L'initié vivra ici-bas sous la protection de la déesse.⁶⁾ Le sort n'aura plus de prise sur lui au point que, si Lucius obéit scrupuleusement aux désirs divins, Isis pourra prolonger sa vie au-delà des limites fixées par le destin.⁷⁾

L'état de myste conférait aux initiés une rôle privilégié d'intermédiaires entre la divinité et les simples fidèles dont ils se sont acquittés si l'on en croit le témoignage de certaines inscriptions de l'Iséum de Sainte Sabine faisant allusion à la reconnaissance de leurs protégés spirituels.⁸⁾

L'initiation semble avoir ouvert la porte aux sacerdoces isiaques. Quand le grand prêtre invite Lucius à se faire initier pour répondre au souhait d'Isis, il lui conseille de se soumettre au joug de son

1) Apulée, *Metam.*, XI, 21. Cfr *supra*, p. 234, n. 1

2) Apulée, *Metam.*, XI, 6.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 21.

4) Cfr *supra*, p. 167-168 et 206-207.

5) Cfr Obbink, *op. cit.*, p. 83-84.

6) Apulée, *Metam.*, XI, 6, 15 et 21.

7) Apulée, *Metam.*, XI, 6.

8) Cfr *Roma*, 103 g-h; Darsy, *Recherches archéologiques à Sainte Sabine*, p. 43.

ministère.¹⁾ Ensuite, Lucius se renseigne sur les difficultés et les exigences afférentes au sacerdoce.²⁾ Plus tard, après la troisième initiation, Osiris ne veut plus voir Lucius mêlé au commun dans l'exercice du culte et le fait entrer comme décurion quinquennal dans le collège des pastophores.³⁾ Il est cependant difficile d'affirmer que tous les prêtres aient dû subir l'initiation, encore que la chose paraisse normale. On a vu que c'est suite aux rites d'initiation que le myste recevait la robe de lin, portée notamment lors du *Nauigium Isidis*,⁴⁾ or ce vêtement était celui des prêtres.⁵⁾ On aurait là un indice de l'initiation préalable imposée à tous les ministres. S'il en était réellement ainsi, les conditions d'admission au sacerdoce isiaque en Italie étaient autres que dans l'Égypte gréco-romaine, où il suffisait de pouvoir lire les textes hiératiques.⁶⁾ Il est vrai que l'Égypte ne connut jamais sans doute semblables rites initiatiques.

Si tous les initiés n'accédaient pas à la prêtrise,⁷⁾ ils jouissaient cependant tous de certains privilèges. Ainsi, quand le cortège du *Nauigium Isidis* regagne le temple, seuls les initiés ont le droit de pénétrer dans le sanctuaire pour y déposer les images portées en procession.⁸⁾

D'après Apulée (XI, 28) qui rapporte que Lucius a dépensé tout son argent pour être initié, on a conclu, peut-être trop rapidement, que l'initiation coûtait cher et était réservée aux riches.⁹⁾ Il ne faut pas oublier qu'à ce moment les ressources de Lucius sont maigres, ce qui explique ses difficultés à réunir le pécule nécessaire, qu'il qualifie lui-même de «petite somme suffisante».

1) Apulée, *Metam.*, XI, 15.

2) Apulée, *Metam.*, XI, 19.

3) Apulée, *Metam.*, XI, 30.

4) Apulée, *Metam.*, XI, 24 et 10.

5) Cfr *supra*, p. 137, 218.

6) Cfr S. Sauneron, *Les conditions d'accès à la fonction sacerdotale à l'époque gréco-romaine* dans *B.I.F.A.O.*, 61 (1962), p. 55-57.

7) En effet, dans la description du *Nauigium Isidis*, Apulée (*Metam.*, XI, 10) cite d'abord la foule des initiés puis les ministres du culte; mais tous portent la robe de lin.

8) Apulée, *Metam.*, XI, 17.

9) Cfr A. D. Nock, *Conversion*, p. 56-57; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 89 et 127.

3. LES TEMPLES

Dans notre *Inventaire*, nous avons décrit en détails les ruines des sanctuaires isiaques conservés sur le sol italien. Nous voudrions rassembler ici ces données de manière à fournir une vue d'ensemble de ces temples égyptiens.

A. *Les temples d'Isis*

En Égypte, le temple divin type se présente de la manière suivante. Un dromos ou allée, flanquée de sphinx et suivie de deux obélisques, mène à un pylone, composé d'une porte d'accès placée au centre et flanquée de deux larges et hautes tours trapézoïdales. Une fois ce pylone franchi, on pénètre dans une cour entourée d'un portique, puis dans la salle hypostyle et enfin dans le Saint des Saints et les chapelles voisines, abritant tout au fond la ou les statues et les barques divines. L'ensemble du sanctuaire est enfermé dans un mur d'enceinte qui englobe encore un lac sacré. Nous allons retrouver plusieurs de ces éléments dans le plan des temples isiaques d'Italie.

Pour étudier ces derniers, nous disposons malheureusement de peu d'indications car seul le sanctuaire de Pompéi a survécu jusqu'à nous. Cet Iséum offre un plan simple.¹⁾ Au milieu d'une cour à portiques communiquant avec la rue par une seule porte, se dresse sur un podium un bâtiment rectangulaire composé d'un *pronaos* et d'un *naos*. Contre la paroi postérieure de la *cella*, une banquette ²⁾ est aménagée pour supporter la statue cultuelle. Au pied de l'escalier, qui conduit au *pronaos*, est placé l'autel principal; à proximité de celui-ci, on rencontre le petit édifice contenant un réservoir souterrain, la réserve d'eau sacrée. L'enceinte englobait encore, au Nord, l'*Ecclésiastérion* et le *Sacrarium*, et, au Sud-Ouest, les chambres du *Pastophorion*. Plusieurs éléments égyptiens sont donc présents: enceinte, entrée par un passage dans le mur, cour avec portique et *cella* avec statue cultuelle posée sur un socle contre le

1) Cfr *Pompei*, p. 275-278.

2) Celle-ci, parfois creuse (p. ex. à Ostie, Pompéi et Milet) pouvait contenir les instruments cultuels; cfr Salditt-Trappmann, *Tempel der äg. Götter in Griechenland u. an der Westküste Kleinasiens*, Leyde, 1970, p. 35 et fig. 36-38.

mur du fond.¹⁾ Le bassin lui-même est peut-être à rapprocher des lacs sacrés aménagés dans plusieurs sanctuaires d'Égypte.²⁾ La salle hypostyle a disparu mais en fait le *pronaos* remplit un peu son rôle. Quant au podium, absent dans les grands temples égyptiens, il a été emprunté à l'architecture des chapelles et des kiosques d'Égypte.³⁾

Les quelques autres documents que nous possédons nous permettent de confirmer ce plan. D'abord, les deux fresques d'Herculanum ⁴⁾ nous montrent la façade d'un temple également construit sur un podium muni d'un escalier, au pied duquel se situe un autel. La cour entourant le bâtiment est égayée par quelques arbustes et palmiers. Sur une des peintures,⁵⁾ la porte du sanctuaire est flanquée de deux sphinx, destinés sans doute à évoquer le dromos. La danse sacrée figurée sur la dalle d'Arícia ⁶⁾ se déroule encore dans une cour entourée d'un portique abritant des statues divines; on y trouve aussi une statue d'Apis et un édicule rond encadré de deux palmiers. A Bénévent,⁷⁾ une inscription commémore la réfection de la *cella*. A Malcesine,⁸⁾ un fidèle restaure le *fanum* et y ajoute un *pronaos*; il s'agissait donc d'un petit sanctuaire dont on a complété le plan. A Sulci,⁹⁾ c'est l'*area* qui requiert l'attention d'un affranchi, tandis qu'à Falerii ¹⁰⁾ un prêtre d'Isis et de la *Mater Deum*

1) Ces éléments d'origine égyptienne se retrouvent à peu près dans tous les temples isiaques du bassin méditerranéen, cfr P. Tschudin, *Isis in Rom*, p. 21-24.

2) Des réservoirs d'eau se rencontrent dans de très nombreux sanctuaires isiaques, cfr Tschudin, *op. cit.*, p. 21-24, et Regina Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasien*, Leyde, 1970, p. 15-17, 29, 30-31, 38, 64. Sur l'interprétation de ces réservoirs, cfr Tschudin, *op. cit.*, p. 30-32. Les statuette votives découvertes dans le bassin du temple de Gortyne indiquent que ces réservoirs étaient considérés comme le Nil dans lequel on jetait aussi des statuette. De même, à Délos, le bassin était relié à l'Inopos qui, selon une légende de l'époque alexandrine, était une dérivation du Nil. Sur l'importance de l'eau du Nil dans le culte, cfr *supra*, p. 84, 116 sq., 204-206.

3) Cfr Tschudin, *op. cit.*, p. 26-28 et *Roma*, 391.

4) Cfr *Herculaneum*, 3 et 4.

5) Cfr *Herculaneum*, 3.

6) Cfr *Arícia*, 1.

7) Cfr *Beneventum*, 2.

8) Cfr *Malcesine*, 1.

9) Cfr *Sulci*, 1.

10) Cfr *Falerii*, 1.

remet en état le portique. Une femme d'Asculum ¹⁾ fait élever de ses propres deniers une enceinte autour du sanctuaire d'Isis. Cette clôture apparaissait probablement comme essentielle pour protéger les *sacra* isiaques des regards profanes.

Les sanctuaires proprement dits offraient des petites dimensions car celui de Pompéi, ville cependant largement conquise par le culte d'Isis, comprend un naos de 4,82 m. sur 3,04 m et un pronaos de 7,65 m sur 3,79 m, soit une profondeur totale de 8,61 m. En fait la chose est normale car ce bâtiment ne sert pas aux cérémonies; il est la demeure du dieu et abrite les ustensiles et les images sacrées portées en procession.²⁾ Seul le prêtre pénètre quotidiennement dans le Saint des Saints pour exécuter une partie du culte journalier.³⁾ Le reste des cérémonies se déroulent, comme l'indiquent Apulée,⁴⁾ les fresques d'Herculanum ⁵⁾ et la dalle d'Arícia,⁶⁾ dans la cour ou dans les bâtiments annexes.

Intentionnellement, nous avons omis jusqu'à présent de parler de l'Iséum du Champ de Mars. Ce temple,⁷⁾ revêtait une allure encore plus égyptienne: murs-écrans, forme et décoration de la porte, fronton arrondi et surtout un long dromos décoré de statues égyptiennes et d'obélisques. A Bénévent,⁸⁾ la présence de deux obélisques trahit également une allure fort égyptienne. La même observation peut être faite pour le temple de Terracine,⁹⁾ lequel était précédé d'un dromos.

Si le plan des temples isiaques italiens est influencé par l'ordonnance égyptienne, le style en est surtout hellénistico-romain. A

1) Cfr *Asculum*, 1.

2) Après la procession du *Naugium Isidis*, les initiés y déposent les images divines, cfr Apulée, *Metam.*, XI, 17.

3) Cfr *supra*, p. 139 sq.

4) Cfr Apulée, *Metam.*, XI, 20, où le prêtre fait le tour des autels disposés dans la cour, exactement comme à Pompéi. Ailleurs, (XI, 23), l'auteur situe le bain pris par Lucius et les aspersion d'eau lustrale en dehors du temple proprement dit.

5) Cfr *Herculaneum*, 3 et 4: les fidèles sont réunis dans la cour, au pied de l'escalier menant au *pronaos*.

6) Cfr *Arícia*, 1: la danse sacrée est exécutée dans la cour du temple.

7) Cfr *Roma*, 391 et p. 211-212.

8) Cfr *Beneventum*, 10 et 11. Sur la présence d'obélisques devant les temples isiaques, cfr T. Zawadzki dans *C.d.É.*, 44 (1969), p. 106-117.

9) Cfr *Tarracina*, 2.

Pompéi, les colonnes du *pronaos* et les deux niches en façade sont de style corinthien.¹⁾ A Bénévent, le fragment de frise décoré d'Apis,²⁾ seul vestige architectural du temple, est aussi de facture hellénistico-romaine. Parfois, certains éléments s'inspiraient du style égyptien comme, dans l'*Iseum Campense*, des colonnes à chapiteau campaniforme³⁾ et un fronton arrondi.⁴⁾ Dans ce sanctuaire, même le matériau provenait parfois d'Égypte comme le prouvent des colonnes de granit.⁵⁾ Mais, en général, c'est la décoration qui rappelle le plus franchement la vallée du Nil. Des motifs empruntés à la vie religieuse ou au répertoire égyptien se retrouvent sur les colonnes,⁶⁾ sur les pavements,⁷⁾ sur les murs peints⁸⁾ et sur les reliefs destinés à décorer les parois.⁹⁾ Enfin, les statues divines exécutées en Italie dans un style hellénistico-romain ou égyptisant et les œuvres d'époque pharaonique ou alexandrine¹⁰⁾ contribuaient, pour une grande part, à créer une atmosphère égyptienne ou à tout au moins égyptisante. La présence d'animaux nilotiques vivant dans l'enceinte sacrée ou évoqués par des statues n'était pas étrangère à cette fin.¹¹⁾

B. Les temples de Sérapis

Les sanctuaires réservés à Sérapis sont encore moins bien connus

1) Cfr M. J. Vermaseren dans *The Crucible of Christianity, Judaism, Hellenism and the Historical Background of the Christian Faith*, éd. par A. Toynbee, Londres, 1969, p. 240, ill. en couleurs.

2) Cfr Beneventum, 17.

3) Cfr *Roma*, 356 et 363. On peut aussi songer aux chapiteaux hathoriques, cfr *Roma*, 393, 400 et 440.

4) Cfr *Roma*, 390 et 391.

5) Cfr *Roma*, 352, 363, 368, 386.

6) Cfr *Roma*, 352, 363, 368, 386; *Ostia*, 94 et *Pisae*, 2.

7) Cfr *Roma*, 358. Voir aussi les mosaïques nilotiques recouvrant le sol de la cour du Sérapéum d'Ostie, cfr *Ostia*, 66.

8) Cfr par ex. les fresques de l'Iséum de Pompéi, cfr *Pompei*, p. 278 sq. Sur les peintures égyptisantes, cfr Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 8-11.

9) Cfr par ex. *Roma*, 396 et 397.

10) Sur les origines diverses des statues, cfr S. Curto dans *Oriens Antiquus*, 6 (1967), p. 51 et Tran Tam Tinh, *Hercul.*, p. 4-8.

11) Cfr *Arícia*, 1; *Herculaneum*, 3; *Beneventum*, 17-23, 35-44, 48-49 et Witt, *Isis*, p. 31-34.

que les temples d'Isis. Le Sérapéum d'Ostie,¹⁾ dédié en 123 ap. J.-C., présente un plan qui se rapproche de l'Iséum de Pompéi: un bâtiment constitué d'un *pronaos* et d'une *cella* est construit sur un podium, pourvu d'un escalier, dans une *area* bordée d'un portique; au pied de l'escalier se dresse l'autel destiné aux sacrifices. Une inscription de Pouzzoles²⁾ mentionne des travaux accomplis par un empereur dans l'*introitus* du temple de Sérapis. A Tauromenium,³⁾ la dédicace d'un autel à Hestia ἀμφὶ παραστάσι ταῖσδε Σαράπιδος pourrait indiquer la présence d'un portique formé par le prolongement des murs latéraux; à moins que l'expression désigne simplement les montants de la porte. Dans le *vestibulum* du Sérapéum de Syracuse, Verrès avait placé ses propres statues.⁴⁾

D'un type très différent était le Sérapéum du Champ de Mars,⁵⁾ où le plan évoqué plus haut fait place à un vaste exèdre avec portique. Les morceaux d'entablement découverts présentent une décoration de style corinthien.⁶⁾ Cette conception grecque et non égyptienne s'inspire peut-être du Sérapéum de Canope, dont on posséderait une autre copie dans le *Canopus* de la Villa Adriana.⁷⁾ Le Canope élevé par le patron de la colonie de Bénévent⁸⁾ pour un collège d'anciens soldats était peut-être aussi une chapelle de Sérapis reproduisant le sanctuaire de Canope. Il n'est pas exclu cependant qu'il se soit agi d'un édifice consacré à l'Osiris hydriaque de Canope.

Nous avons vu plus haut que si, dans les grands centres, Isis et Sérapis étaient logés dans des temples séparés, ces divinités partageaient un même sanctuaire dans les petites villes.⁹⁾

1) Cfr *Ostia*, 18 et 66.

2) Cfr *Puteoli*, 2.

3) Cfr *Tauromenium*, 2.

4) Cfr *Syracusae*, 10.

5) Cfr *Roma*, p. 188-189.

6) Cfr *Roma*, 344.

7) Cfr *Villa Adriana*, p. 101-105.

8) Cfr *Beneuentum*, 1.

9) Cfr *supra*, p. 135-136, 198.

CHAPITRE X

LES AUTEURS LATINS ET LA RELIGION ÉGYPTIENNE

Avant de terminer cette deuxième partie, nous voudrions donner un aperçu de la manière dont les auteurs latins ont jugé les cultes égyptiens. Nous laisserons volontairement de côté les témoignages des apologistes chrétiens,¹⁾ dont les intentions sont trop évidentes et les raisons d'opposition aux cultes orientaux étrangères à la conscience proprement romaine.

La critique des cultes isiaques par les écrivains latins est liée au sentiment qu'ils éprouvaient pour les Égyptiens et les Alexandrins. Les Romains ne furent jamais tendres à l'égard des habitants d'Égypte: «le Tibre et le Nil ne furent jamais amis». ²⁾

Déjà avant Actium, les tractations entreprises à Rome par Ptolémée Aulète pour obtenir l'appui romain afin de remonter sur son trône, le procès de concussion intenté contre C. Rabirius Postumus, — qui avait prêté de l'argent à Ptolémée et l'avait suivi à Alexandrie dans l'espoir de récupérer ses avances, — puis, après l'assassinat de Pompée en Égypte, la guerre d'Alexandrie entreprise par César pour défendre les intérêts de Cléopâtre, tout cela avait créé un climat tendu. Cicéron en prenant la défense de Rabirius Postumus souligne l'impudence des témoins alexandrins, issus d'une ville d'où viennent impostures et fraudes.³⁾ César stigmatise la vie relâchée et la fausseté des Alexandrins.⁴⁾ Plus tard, dans la *Pharsale*, Lucain s'insurge contre la barbare Memphis et la foule efféminée de

1) A ce sujet, on pourra consulter: F. Zimmermann, *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*, Paderborn, 1912 (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd 5, Heft 5-6); S. Jannaccone, *Polemiche nella letteratura cristiana contro le religioni d'Oriente* dans *Aevum*, 1948, p. 67-74; R. E. Witt, *The Importance of Isis for the Fathers* dans *Studia Patristica*, 8 (1966), p. 135-145.

2) Properce, II, 33, 20.

3) Cicéron, *Pro C. Rabirio Postumo*, XII, 34-35 et XIII, 36.

4) César, *Bell. Civile*, III, 110, 2 et *Bell. Alex.*, 24, 1.

Canope qui a osé tuer Pompée.¹⁾ Ensuite, l'épisode d'Actium fit rejaillir l'opprobre jeté sur Cléopâtre sur tous ses compatriotes, mais aussi sur ses dieux: l'Égypte devenait «une terre infectée par le crime de la guerre civile» et «coupable de tant de forfaits».²⁾

Horace qualifie les Égyptiens de «troupeau malsain d'hommes infâmes et souillés»,³⁾ Pline le Jeune de «nation vaniteuse et indolente».⁴⁾ Properce accable Alexandrie, «terre fertile en perfidies».⁵⁾ Pour Tacite, l'Égypte offre l'image d'une nation «rendue turbulente par son fanatisme et ses excès».⁶⁾ Quinte Curce insistera aussi sur la légèreté des Égyptiens⁷⁾ et de nombreux auteurs ont encore raillé la mollesse et la vie facile des habitants de Canope.⁸⁾

Très habilement, Octave désireux de se protéger contre l'impopularité d'une guerre civile transforma la lutte contre Antoine et Cléopâtre en un *bellum externum* et les auteurs chargèrent la reine égyptienne qui avait voulu conquérir Rome.⁹⁾ Octave saisit aussi l'occasion pour entreprendre une propagande contre la religion égyptienne: Actium devint la lutte des dieux égyptiens contre les divinités romaines.¹⁰⁾ Déjà dans un discours qu'il prononce devant ses troupes, avant la bataille, il se moque des superstitions égyptiennes et il reproche à Antoine de s'être considéré comme Osiris ou Dionysos et à Cléopâtre de s'être présentée comme Isis ou

1) Lucain, VIII, 542-544.

2) Lucain, VIII, 823 et X, 474.

3) Horace, *Od.*, I, 37, 9.

4) Pline le Jeune, *Paneg.*, 31, 2.

5) Properce, III, 11, 35.

6) Tacite, *Hist.*, I, 11, 1.

7) Quinte Curce, *Alex.*, IV, 1, 30.

8) Ovide, *Amor.*, II, 13, 9; Properce, III, 11, 39; Lucain, VIII, 542-544; X, 63-65; Juvénal, VI, 82-84; XV, 45-46; Sénèque, *Ep.*, 51, 3.

9) Sur la propagande d'Auguste, cfr P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische godsdienst*, p. 9, n. 3 et p. 31; I. Becher, *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern* dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 40-47.

Sur les invectives lancées contre Cléopâtre, cfr p. ex.: Horace, *Od.*, I, 37; Properce, III, 11, 27 sq.; Lucain, X, 59-60 et 63-65. Divers auteurs lui prêtent le projet d'avoir voulu s'emparer de Rome, cfr Ovide, *Metam.*, XV, 826-828; Horace, *Od.*, I, 37, 5 sq.; Lucain, X, 63-65; Dion Cassius, L, 4, 1; 5, 4; 24, 7. Sur l'image de Cléopâtre dans la littérature classique, cfr I. Becher, *Das Bild der Kleopatra in der griechischen und lateinischen Literatur*, Berlin, 1966.

10) Cfr Becher, *Oktavians Kampf* ... dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 44-47.

Sélénè.¹⁾ Il invite ses soldats à combattre non un romain, mais un Sérapion.²⁾ Si cette harangue, rapportée par Dion Cassius, n'est pas celle qui fut effectivement prononcée, elle reflète exactement la propagande de cette époque.³⁾

Immédiatement après Actium, les dieux sont absents dans les œuvres d'Horace ⁴⁾ décrivant le combat, mais ils apparaissent un peu plus tard sous la plume de Virgile, dans le huitième livre de l'Énéide, où la bataille d'Actium est avant tout une guerre des dieux dans laquelle les hommes interviennent peu: «Au centre, la reine entraîne ses troupes avec le sistre natal ... des monstres de dieux de tous les genres, entre autres l'aboyant Anubis, luttant, les armes à la main, contre Neptune et Vénus, contre Minerve! ... Apollon d'Actium, en voyant ce spectacle, bandait son arc; en proie à la même terreur, tous les Égyptiens, les Indiens, tous les Arabes, tous les Sabéens, tournaient le dos».⁵⁾ Cette description nous plonge presque en plein combat mythologique.

Properce ⁶⁾ reprendra cette évocation: «ainsi donc une courtisane, reine de l'ignoble Canope, contre Jupiter notre dieu osa lancer l'aboyant Anubis et contraindre le Tibre à subir du Nil les menaces, chasser la trompette romaine devant les claquements du sistre ...».

Becher ⁷⁾ note que si le nom d'Anubis, dieu animal détestable aux yeux des Romains, est cité, les poètes passent sous silence les noms d'Isis et de Sérapis. Pour cet auteur, les poètes respectueux de la politique augustéenne, voulaient éviter de blesser les Isiaques déjà nombreux et de ce fait influents à Rome. La chose est possible mais peu probable. Si Octave ne montra pas la même hostilité que Tibère envers les cultes isiaques, il ne les favorisa cependant pas, surtout après Actium. Les poètes en prêtant le sistre à Cléopâtre font intervenir Isis indirectement et s'ils choisissent de nommer

1) Dion Cassius, L, 24, 6 et 25, 3-4.

2) Dion Cassius, L, 27, 1.

3) Cfr Becher, *op. cit.*, p. 42; A. Zwaenepoel, *La politique orientale d'Antoine* dans *Les Études Classiques*, 18 (1950), p. 14, n. 31.

4) Horace, *Ép.*, 9 et *Od.*, I, 37. Cfr Becher, *op. cit.*, p. 44; M. Renard, *Horace et Cléopâtre* dans *Études horatiennes*, Bruxelles, 1937, p. 188-199.

5) Virgile, *Aen.*, VIII, 696-706.

6) Properce, III, 11, 39-43.

7) Becher, *op. cit.*, p. 45.

Anubis, c'est qu'un dieu à tête de chacal paraissait particulièrement odieux aux Romains.¹⁾

Ainsi l'attitude de ces derniers à l'égard des Égyptiens, la bataille d'Actium et la propagande augustéenne orchestrée autour de cette guerre ont influencé le jugement des auteurs. Par ailleurs, la plupart des poètes latins qui traitent des cultes égyptiens sont ceux qu'intéressent les mœurs de Rome, les satiriques et les élégiaques. En général, ils leur sont hostiles; les satiriques par profession, les élégiaques parce que ces dévotions et leurs exigences leur arrachent une partie des passions du cœur féminin.²⁾

Les attaques dirigées contre les cultes égyptiens se rencontrent principalement dans les écrits de la fin de la République et du Ier siècle de l'Empire. Varron déjà s'indignait que l'on rende un culte aux divinités égyptiennes à Rome.³⁾ Cicéron qualifie les croyances égyptiennes «d'erreurs les plus insensées» et de «fictions». ⁴⁾ Dans le *De Natura deorum*, quand il raille la multiplicité des dieux des Stoïciens, il se demande pourquoi on ne leur adjoindrait pas Sérapis et Isis.⁵⁾ Dans une autre œuvre, le *De divinatione*, il considère les *Isiaci coniectores* comme des imposteurs effrontés profitant de la crédulité populaire.⁶⁾

Ces reproches se retrouveront sous l'Empire et les sarcasmes, dont les auteurs couvraient la religion égyptienne, constituent une série de *topoi*. Voici l'essentiel de ces clichés moqueurs.

1) Cfr *supra*, p. 210. Il fut tellement lié à Cléopâtre qu'on finit par croire que son culte fut introduit à Rome par la reine, cfr *supra*, p. 211.

2) Cfr Lafaye, p. 65.

3) Varron *apud* Servius, *Ad Aen.*, VIII, 698.

4) Cicéron, *Tuscul.*, V, 27, 78 (*prauitatis erroribus*), et *De nat. d.*, I, 16, 43 (*portenta Aegyptiorum*).

5) Cicéron, *De nat. d.*, III, 19, 47.

6) Cicéron, *De diuin.*, I, 58, 132. En cet endroit, Cicéron rapporte les réflexions d'Ennius. Il semble que l'allusion aux *Isiaci coniectores* soit une interpolation due à Cicéron (cfr Lafaye, p. 42). En effet, à cette époque les cultes isiaques vont seulement commencer à gagner la Campanie et ils n'apparaîtront à Rome qu'au début du Ier s. av. J.-C. M. S. Salem, *Ennius and the Isiaci coniectores* dans *J.R.S.*, 28 (1938), p. 56-59, croit pour sa part à une authentique citation d'Ennius. Par une étude détaillée, Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 90-92 montre que le plus ancien exemple de l'emploi adjectival d'*Isiacus* se trouve précisément dans ce passage de Cicéron et conclut qu'il est très douteux qu'Ennius ait déjà employé cette expression, même si le culte isiaque lui était déjà bien connu.

Ce qui choquait le plus les Romains était le culte rendu à certains animaux et légumes.¹⁾ Si la religion isiaque en Italie semble avoir écarté ce culte des animaux, Anubis gardait tout de même une tête de chien, ce qui lui valut l'épithète d'«aboyeur».²⁾ Lucain trouvera scandaleux que l'on ait accueilli des demi-chiens dans les temples de Rome.³⁾ Les sanctuaires isiaques firent aussi une place au taureau Apis, qu'Octave, lors de son séjour en Égypte, avait refusé d'aller voir à Memphis alléguant qu'il adorait des dieux et non du bétail.⁴⁾ La présence de ces animaux sacrés a sans aucun doute influencé le jugement des auteurs sur la religion égyptienne dans son ensemble. Non moins dur que Cicéron, Tacite la regardera comme une «*superstitio*» faite de «rites impies»; ⁵⁾ et Lucain taxera Memphis de ville aux «cultes vains».⁶⁾

Les écrivains latins ont aussi mis en doute la moralité des Isiaques et présenté les temples d'Isis comme des lieux propices aux rendez-vous galants.⁷⁾ Qu'Isis ait recruté des adeptes, surtout au début, dans les rangs des demi-mondaines est évident, mais cette accusation est certainement exagérée: elle fait partie de l'arsenal des

1) Cfr Cicéron, *De nat. d.*, I, 29, 81-82; 36, 101; III, 15, 39 et 19, 47; *Tuscul.*, V, 27, 78; *De re publ.*, III, 9, 14; Lucain, VIII, 832; X, 158-159; Juvénal, XV, 1-13; Pline l'Ancien, *H.N.*, XIX, 101; Tacite, *Hist.*, V, 5. Parmi les légumes, l'oignon était particulièrement sacré car il provoquait le *flatus uentris* qui chassait les démons avalés avec les aliments; à ce sujet, cfr A. Jacoby, *Religio Pelusiaca* dans *Recueil de Travaux*, 34 (1912), p. 9-15.

2) Cfr Virgile, *Aen.*, VIII, 698; Properce, III, 11, 41; Prudence, *C. Symm.*, II, 532.

3) Lucain, VIII, 832.

4) Dion Cassius, LI, 16, 5.

5) Tacite, *Ann.*, II, 85, 5.

6) Lucain, VIII, 478.

7) Catulle, X, 24-27; Ovide, *Ars amat.*, I, 77-78; III, 393; *Amor.*, II, 2, 25-26; Martial, III, 20, 10-11; XI, 47, 1-4; Juvénal, VI, 489; IX, 20-22. Cfr aussi Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, XVIII, 65-80. Sur Catulle, cfr L. Hermmann, *Catulle et les cultes exotiques* dans *La Nouvelle Cléo*, 6 (1954), p. 239-241. Lambrechts, *op. cit.*, p. 7-8, n. 4 invoque Stace (*Silvae*, II, 1, 72-75; III, 2, 111 et V, 5, 66-69) qui parle de jeunes Égyptiens importés pour la prostitution et la présence de graffiti obscènes sur les murs de l'Iséum de l'Aventin pour fonder les reproches d'immoralité. Cela semble insuffisant. Les jeunes gens dont il est question n'étaient pas destinés à satisfaire les vices des Isiaques et les graffiti obscènes se retrouvent partout. Il est autrement important de voir Tertullien (*De exhort. cast.*, 13), un auteur chrétien, proposer les Isiaques en exemple à ses fidèles.

moyens mis en œuvre pour ruiner le crédit des nouvelles religions.¹⁾

Les auteurs s'attaquèrent encore aux ministres du culte qu'ils ravalent au rang de menteurs et de charlatans.²⁾ Juvénal ne veut pas admettre que le prêtre puisse transmettre aux fidèles les ordres divins et il raille le pontife menteur, ce nouvel Anubis qui se moque du peuple crédule.³⁾ Sénèque de même accuse «celui qui agite le sistre de mentir par ordre».⁴⁾

Enfin, les auteurs n'ont pas voulu comprendre la valeur pénitentielle des mortifications et des transports religieux accompagnant la célébration des fêtes isiaques. Juvénal ⁵⁾ et Sénèque ⁶⁾ se refusent d'admettre qu'une dévote se traîne sur les genoux. Juvénal ⁷⁾ encore, Ovide, Tibulle et surtout Properce ⁸⁾ s'irritent des périodes de continence imposées aux femmes en préparation des grandes fêtes. Quant aux lamentations et aux deuils qui chaque année ouvrent la célébration de l'*Inuentio Osiridis*, ils apparaissent comme de feints transports ⁹⁾ car les détracteurs s'interdisent de percer le sens de ces gestes.

Si certains poètes comme Juvénal, Lucain et Properce, ne cessent de manifester leur hostilité aux cultes égyptiens, il en est d'autres qui n'ont pas toujours montré la même hargne. Nous avons déjà vu qu'Ovide et Tibulle n'étaient pas restés insensibles à un certain appel de la religion alexandrine.¹⁰⁾ On pourrait y ajouter le cas de Stace qui composa pour le départ en Orient de Metius Celer un poème où il implore Isis de recevoir à Alexandrie le navire de ce jeune homme brillant.¹¹⁾ Plus révélateur encore est le fait qu'il demande à la

1) Cfr *supra*, p. 138-139, n. 6.

2) Cicéron, *De divin.*, I, 58, 132.

3) Juvénal, VI, 526-534.

4) Sénèque, *De uita beata*, 26, 8. Cfr R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 51-52.

5) Juvénal, VI, 525-526.

6) Sénèque, *De uita beata*, 26, 8. Cfr Turcan, *op. cit.*, p. 49.

7) Juvénal, VI, 535-536.

8) Cfr *supra*, p. 86.

9) Sénèque, *Apocol.*, 13, 4; Id. *apud* Saint Augustin, *De Ciuit. Dei*, VI, 10 (cfr Turcan, *op. cit.*, p. 42-44); Stace, *Siluae*, V, 3, 244-245; Juvénal, VI, 534.

10) Cfr *supra*, p. 86-87.

11) Stace, *Siluae*, III, 2, 101-105.

déesse d'introduire Metius Celer dans ses temples et de lui expliquer pourquoi de vils animaux sont les égaux des grands dieux.¹⁾ Le poète ici fait un effort pour atteindre le sens de la religion égyptienne ; il va plus loin que les apparences, ce qui est très rare, car les auteurs n'ont pas voulu faire une critique religieuse objective.

Comme le note avec beaucoup de finesse Turcan ²⁾ «Si Sénèque part en guerre avec tant de conviction et d'énergie, c'est sans doute, en définitive, beaucoup moins par esprit d'intransigeance ou préjugé conservateur que parce qu'il est sensible, trop sensible aux appels de cette exaltation et qu'il se raidit en connaissance de cause».

Même hostiles aux dieux égyptiens, les écrivains n'ont pu se défendre d'un certain attrait exercé par la civilisation antique née sur les bords du Nil.³⁾ Il n'est pas l'endroit de traiter ici ce sujet mais l'on a déjà commencé à relever les éléments égyptiens incorporés dans la littérature latine.⁴⁾ Sénèque le philosophe avait visité l'Égypte et composé un *De situ et sacris Aegyptiorum* ⁵⁾ et, avant lui, Cicéron ne cachait pas son désir de séjourner dans la vallée du Nil.⁶⁾ Virgile, qui nous a laissé une description pittoresque et exacte de la crue du Nil, n'a-t-il pas accompagné Mécène en 29 en Égypte? ⁷⁾.

Après Juvénal, on ne trouve plus guère de traces d'une hostilité proprement païenne à la religion isiaque. Au contraire, les *Métamorphoses* d'Apulée glorifient les dieux égyptiens. Il allait appar-

1) Stace, *Silvae*, III, 2, 106-116.

2) Turcan, *op. cit.*, p. 62-63.

3) Certains auteurs, pour faire pièce à cette tendance, attireront l'attention de leurs compatriotes sur les merveilles romaines qui ne le cèdent en rien aux beautés de la terre d'Égypte ; cfr Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXVI, 103 ; Pline le Jeune, *Ep.*, VIII, 20, 2 ; Properce, III, 22, 16-18.

4) On trouvera un début de bibliographie dans J. Leclant, *Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes* dans *R.E.L.*, 1958, p. 81-85. On consultera aussi I. Trencsényi-Waldapfel, *Éléments égyptiens dans la poésie latine de l'âge d'or* dans *Annales Universitatis Scient. Budapestinensis*, 6 (1965), p. 3-13 ; Id., *Regalique situ Pyramidum altius* dans *A. A. Hung.*, 12 (1964), p. 149-167.

5) Cfr Turcan, *op. cit.*, p. 39-40. Cet auteur a très bien montré que l'attitude de Sénèque à l'égard des cultes orientaux est allée en se durcissant (*op. cit.*, p. 40-62). Voir aussi P. Faider, *Sénèque en Égypte* dans *B.I.F.A.O.*, 30 (1930), p. 83-87.

6) Cicéron, *Ad Att.*, II, 5, 1.

7) Cfr A. Tomsin, *Virgile et l'Égypte* dans *A.C.*, 22 (1953), p. 412-418.

tenir à la littérature chrétienne de reprendre les attaques, bien souvent en exploitant des *topoi* empruntés aux écrivains païens.¹⁾

1) Par ex., les moqueries à propos d'Osiris que l'on ne cesse de rechercher et de pleurer (cfr *supra*, p. 225, n. 2) et à propos du culte des animaux (cfr Minucius Felix. *Oct.*, XXV, 9 et XXVIII, 8-9). Sur les auteurs chrétiens, cfr l'ouvrage de Zimmermann cité *supra*, p. 244 n. 1.

TROISIÈME PARTIE

PÉNÉTRATION DES CULTES ÉGYPTIENS EN ITALIE:
ITINÉRAIRES ET AGENTS

INTRODUCTION

IMPORTANCE DES RELATIONS COMMERCIALES

PÉNÉTRATION EN DEUX PHASES

L'Iséum de Pompéi¹⁾ et le temple de Sérapis à Pouzzoles²⁾ construits au IIe s. av. J.-C. sont les plus anciens témoignages³⁾ laissés par les cultes isiaques sur le sol italien.⁴⁾ Leur introduction n'est d'ailleurs certainement pas beaucoup plus ancienne car, à la fin du IIIe s. av. J.-C., les artistes campaniens ignoraient encore le sens des motifs isiaques. En effet, quand Hannibal se trouvait en Italie, il fit frapper par l'atelier de Capoue des monnaies imitant les types carthaginois, mais les graveurs ne reconnurent pas le disque solaire flanqué d'uraeus qui surmontait le cheval occupant le revers et, copiant malhabilement le modèle, ils exécutèrent un signe qui ressemble à un crabe.⁵⁾

Il nous faut dès lors chercher dans quelles circonstances les Italiens ont pu rencontrer, puis adopter, les dieux égyptiens dans le courant du IIe siècle.

Pendant longtemps, à part quelques exceptions, on a prétendu

1) Cfr *Pompei*, p. 275 sq.

2) Cfr *Puteoli*, 3.

3) Les mots *Isiaci coniectores*, mentionnés par Cicéron (*De divin.*, I, 68, 132), dans un passage où il cite Ennius, pourraient en fait être une interpolation; cfr *supra*, p. 247, n. 6. Quant au surnom de Serapion dont on affubla P. Cornelius Scipio Nasica, en vertu de sa ressemblance avec un esclave de ce nom, il ne prouve pas que le culte de Sérapis était déjà introduit dans le menu peuple comme le pense G. Lafaye, *Sur l'introduction du culte de Sérapis à Rome* dans *R.H.R.*, 11 (1885), p. 327-329. Il pouvait s'agir tout simplement d'un esclave gréco-oriental; cfr *supra*, p. 48.

4) K. Schefold dans *Antidöron E. Salin*, 1962, p. 169-170 croit reconnaître Isis sur deux vases du IVe siècle d'Italie méridionale. Si cette identification est correcte, on ne peut cependant verser ces documents au dossier des cultes isiaques: ils sont trop anciens et n'impliquent pas une croyance italienne.

5) Cfr P. Tschudin, *Isis in Rom*, p. 11 et pl. I.

de Lafaye ¹⁾ à Nilsson, ²⁾ en passant par Cumont ³⁾ et Wilcken, ⁴⁾ que les cultes égyptiens s'étaient répandus dans le monde grec à cause d'une politique d'impérialisme religieux pratiquée par les Lagides. Cependant Roussel, ⁵⁾ en étudiant les cultes isiaques à Délos, constatait déjà que la religion alexandrine, introduite sur l'île par un prêtre de Memphis, ne bénéficia à aucun moment de l'appui des Lagides et que les cultes y furent particulièrement florissants quand les Ptolémées eurent perdu leur thalassocratie égéenne. De plus, l'examen des inscriptions déliennes lui permettait de conclure que: «La propagation du culte égyptien est due à des Grecs qui avaient voyagé et séjourné en Égypte, et non à des Égyptiens établis en Grèce». ⁶⁾ Plus récemment Nock, ⁷⁾ Brady, ⁸⁾ Dow ⁹⁾ et Magie ¹⁰⁾ tempérèrent la théorie impérialiste et réservèrent une place à de nouveaux facteurs d'explication. Enfin, reprenant la question, Fraser ¹¹⁾ démontra clairement et de manière définitive que la diffusion des cultes égyptiens dans le bassin méditerranéen était indépendante de la politique lagide mais s'expliquait le plus souvent par le caractère cosmopolite ou commercial des lieux envisagés. ¹²⁾

1) Lafaye, p. 25.

2) Nilsson, *Geschichte d. gr. Religion*, II, p. 118 et 149.

3) Cumont, *Rel. or.*, p. 74-76.

4) Wilcken, *Urkunden der Ptolomäerzeit*, I, p. 84 sq.

5) Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, p. 240-245.

6) Roussel, *op. cit.*, p. 280.

7) A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 54-55.

8) Th. A. Brady, *The reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The Univ. Missouri Studies*, 10 (1935), p. 23.

9) S. Dow, *The Egyptian Cults in Athens* dans *H.Th.R.*, 30 (1937), p. 227-229.

10) D. Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor on Inscriptions and on Coins* dans *A.J.A.*, 57 (1953), p. 163-187.

11) P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World* dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 20-49 (voir surtout p. 32, 37, 49). Dans cet article (p. 20-22), l'auteur donne un aperçu des théories précédentes. Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 27-46 partage l'avis de Fraser et constate que les prêtres égyptiens ayant exercé un sacerdoce au début de l'histoire des cultes isiaques dans le monde grec ne proviennent aucun d'Alexandrie, la capitale des Lagides.

12) Les théories "impérialistes" ont aussi été récemment réfutée par D. M. Pippidi, *Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure* dans *Studii Clasice*, 6 (1964), p. 103-118; Id., *Les cultes égyptiens en Scythie Mineure* dans *C.R.A.I.*, 1964, p. 69-70; V. Velkov, *Antike Tempel in Mesambria Pontica. 2. Serapistempel in Mesambria* dans *Klio*, 52 (1970), p. 465-471.

Grâce aux recherches de Fraser, il nous est permis de laisser de côté les rapports politiques nourris entre les Ptolémées et la Rome républicaine. Les relations politiques ont pu d'autant moins jouer ici un rôle éventuel que les Ptolémées avaient alors perdu leur puissance. De surcroît, les Romains intéressés aux relations diplomatiques appartenaient à l'aristocratie, peu sensible à l'appel des dieux orientaux. Enfin, ces ambassades se déroulaient à Rome et non en Campanie, première région à avoir embrassé le culte des dieux égyptiens.

On pourrait aussi songer à attribuer la pénétration des cultes égyptiens en Italie au zèle évangéliste de leurs prêtres, mais le prosélytisme est une notion peu égyptienne. Sérapis, il est vrai, fut installé à Délos par un prêtre memphite. Toutefois, sans imaginer, — assez gratuitement avec Roussel,¹⁾ — que cet Apollonios se fixa dans l'île avec l'espoir de rendre l'exercice de son ministère plus lucratif hors de son pays, il est douteux que ce membre du clergé fit voile vers Délos dans la seule intention d'y implanter Sérapis. Le caractère national ²⁾ de la religion égyptienne s'accommodait assez mal d'un éventuel prosélytisme. Sans doute, ce nationalisme a-t-il perdu de sa vigueur à l'époque qui nous occupe mais il n'a pas disparu comme l'illustre le refus de Sérapis par la population proprement égyptienne. Il est cependant évident que les Égyptiens, pieux et fiers de leur foi, ont pu décider, — ne fût-ce que par leur conduite personnelle, — des Italiens à embrasser le culte des dieux nilotiques. Ainsi, par exemple, un papyrus ³⁾ nous apprend que des Alexandrins, passant en jugement à Rome devant Trajan pour violence exercée contre la communauté chrétienne, se défendirent par un «miracle sérapiste»: le buste de Sérapis emporté par les envoyés alexandrins émit brusquement de la sueur. Cette anecdote témoigne

1) Roussel, *op. cit.*, p. 246-247.

2) Sur ce caractère national, cfr S. Morenz, *Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission* dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1961), p. 432-436; Id., *La religion égyptienne*, p. 315-317.

3) Pap. Oxyr. 1242. Cfr H. Musurillo, *Acts of Pagan Martyrs*, Oxford, 1954, p. 45, n° VII, et J. Gagé, *La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens contre les philosophes (Stoïciens et Cyniques)* dans *Rev. Philosophie*, 149 (1959), p. 87, n. 3; Id., *«Basiléia»*, Paris, 1968, p. 199-200.

de la confiance que ces ambassadeurs plaçaient dans leur dieu dont l'image les avait accompagnés en Italie.

Le rôle joué par les Égyptiens aux premiers temps de l'implantation des cultes isiaques en Italie fut assez faible ou du moins indirect. En effet, sous la République, les fils du Nil étaient peu nombreux dans la péninsule car ils rencontraient les trafiquants romains à Délos.¹⁾

Si, d'une part, ni les Lagides ni les prêtres n'ont cherché à imposer leur dieux et si, d'autre part, les Égyptiens n'ont pas abordé fréquemment les côtes italiennes avant l'Empire, il a bien fallu que ce soit les Romains eux-mêmes qui soient entrés en contact avec Isis et Sérapis au cours de leurs relations commerciales dans le bassin méditerranéen.

Notre première partie, consacrée aux Isiaques d'Italie, nous avait déjà fourni des indices allant dans ce sens: la religion isiaque a d'abord trouvé ses adeptes chez les esclaves et les affranchis,²⁾ parmi lesquels se recrutait la main d'œuvre des ports, dans l'aristocratie municipale enrichie souvent par le négoce³⁾ et dans les classes inférieures des citoyens, commerçants, boulangers, teinturiers et artisans.⁴⁾

Quant à la noblesse romaine, elle se tint très longtemps, probablement jusqu'au III^e-IV^e siècle, à l'écart de ces nouveaux dieux.⁵⁾ Par ailleurs, le grand nombre de Gréco-Orientaux⁶⁾ dans les inscriptions isiaques impériales atteste le succès conservé dans la suite par les cultes isiaques dans ces milieux mercantiles. Enfin et surtout, nous avons déjà eu l'occasion de souligner que les sites isiaques les plus importants sont des villes cosmopolites ou portuaires.⁷⁾ Il est particulièrement significatif que la plus ancienne inscription isiaque, datée de 102 avant J.-C., provienne de Pouzzoles, le grand port d'Italie jusqu'à l'aménagement d'Ostie. Dans une quatrième partie, nous étudierons plus en détail le caractère des principales localités

1) Cfr *infra*, p. 268 sq.

2) Cfr *supra*, p. 76-77 et 88-93.

3) Cfr *supra*, p. 80-85, 101, 103-105.

4) Cfr *supra*, p. 105-106.

5) Cfr *supra*, p. 78-80.

6) Cfr *supra*, p. 71-75.

7) Cfr *supra*, p. 76-77.

qui ont réservé un accueil chaleureux aux dieux égyptiens et nous constaterons que la diffusion de ces cultes a suivi à l'intérieur de l'Italie les grandes voies romaines, axes commerciaux.

La deuxième partie, réservée à l'étude des divinités égyptiennes, nous avait révélé que la personnalité des dieux adorés en Italie était le résultat d'un large syncrétisme hellénistique, fait de composantes égyptiennes et grecques. Ces divinités ainsi conçues, les Romains n'ont pu les adopter qu'au cours de leurs relations commerciales avec le monde grec.

Cependant, certains traits des cultes égyptiens en Italie ne se retrouvent qu'en Égypte. Ainsi le sacerdoce isiaque romain, copié sur le clergé alexandrin,¹⁾ est bien différent du ministère organisé à Délos. Les statues égyptisantes à la raideur de commande et les efforts entrepris pour doter les sanctuaires d'Isis et de Sérapis d'un accent exotique sont aussi, semble-t-il, assez caractéristiques de l'Italie. Il faut donc, pour expliquer ces éléments, faire appel à un second facteur : des contacts suivis avec les Égyptiens.

Ces rapports fréquents se plaçant à l'époque impériale, il est nécessaire de distinguer deux étapes dans l'histoire des cultes isiaques en Italie. Dans la première phase, celle de la pénétration, les commerçants romains ont ramené dans leur pays les dieux égyptiens rencontrés dans la sphère grecque. Dans un deuxième temps, celui de la pleine diffusion, sous l'influence de rapports directs et suivis avec l'Égypte, Isis et ses compagnons divins reçoivent une empreinte égyptisante. A cette époque, non seulement les affaires commerciales amènent Égyptiens en Italie et Italiens en Égypte, mais de nombreux habitants de la vallée du Nil gagnent les côtes de la péninsule comme esclaves, médecins, histrions, marins et athlètes. Cet afflux d'Égyptiens fut à l'origine d'un nouvel épanouissement des cultes isiaques ; il est symptomatique que tous ²⁾ les témoignages isiaques d'Ostie et Porto sont postérieurs à l'aménagement des installations portuaires effectuées par Trajan et qui permirent l'arrivée des bateaux égyptiens.

1) Cfr *supra*, p. 136.

2) Sauf *Ostia*, 118 et 119.

La première phase se déroulant surtout sur le théâtre grec et la deuxième, principalement en liaison avec l'Égypte et les Égyptiens, nous traiterons d'abord de la Sicile, de la Grèce et de l'Asie Mineure, puis enfin de l'Égypte.

LA PÉRIODE RÉPUBLICAINE

CHAPITRE XI

LA SICILE ROMAINE

Avant d'aller chercher bien loin l'origine de l'emprunt des cultes isiaques par les Romains, il convient de s'interroger sur la possibilité du rôle joué par la Sicile.

Quelques auteurs ¹⁾ ont songé à l'intervention de cette île dans la diffusion des dieux égyptiens vers l'Italie mais n'ont pas apporté de preuves de cette hypothèse. On a supposé que le mariage d'Agathocle avec la fille de Ptolémée Ier en 306 eut pour corollaire l'introduction des cultes alexandrins à Syracuse ²⁾ mais la suggestion reste indémontrable. D'autres historiens ³⁾ ont placé cette pénétration sous Géron II qui entretint des rapports politiques, culturels et commerciaux avec Ptolémée II Philadelphie; ⁴⁾ aucun document cependant n'appuie cette assertion, au contraire.

En effet, il n'existe aucun témoignage isiaque en Sicile que l'on puisse assurément dater d'avant la réduction de l'île en province romaine, en 210. Bien plus, les monnaies siciliennes ⁵⁾ frappées aux

1) Ch. Dubois, *Cultes et dieux à Pouzzoles* dans *M.E.F.R.*, 22 (1902), p. 46; R. Cagnat, *Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain* dans *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation*, 31 (1909), p. 154; Cumont, *Rel. or.*, p. 75-76; J. Burel, *Isis et les Isiaques sous l'Empire romain*, p. 5; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 105.

2) A. Holm, *Geschichte Siziliens*, I, Leipzig, 1870, p. 81; Salem dans *J.R.S.*, 28 (1938), p. 58; Cumont, *Rel. or.*, p. 74; Pace, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, III, Milan, 1945, p. 673. Contre cette hypothèse, voir Vidman, *op. cit.*, p. 29-31.

3) E. Ciaceri dans *Arch. Stor. Sicilia Orientale*, 2 (1905), p. 278 sq.; S. Manganaro dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 176 et 179 (plus tard cependant cet auteur, dans *Archeologia classica*, 17 (1965), p. 189-190, revient sur ses positions et estime que les cultes égyptiens n'ont pu être introduits officiellement en Sicile avant l'élimination de Hiéronyme).

4) Cfr S. Manganaro dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 176, n. 7.

5) Cfr *Catana*, 2; *Menae*, 1 et *Syracusae*, 5. Pour la date de ces monnaies, cfr la bibliographie donnée dans l'*Inventaire*; on y ajoutera: G. F. Hill,

effigies des dieux égyptiens sont toutes émises après la conquête romaine. Vu l'importance des sources numismatiques qui révèlent un culte bien établi et officiel,¹⁾ ce fait est lourd de signification. S'il n'est pas exclu qu'Isis et Sérapis aient gagné la faveur de quelques Siciliens avant l'annexion de 210, il semble donc que leur culte ne se soit véritablement implanté qu'après cet événement. On ignore la date exacte de ces émissions monétaires et la chose est regrettable mais, si elles se situent après le premier tiers du II^e siècle avant J.-C., on pourrait attribuer ce phénomène aux *negotiatores* qui avaient appris à connaître Isis et Sérapis à Délos. A l'époque de Verrès, en tout cas, les Romains de Sicile sont pour la majorité d'origine campanienne ou méridionale,²⁾ comme les trafiquants italiens de l'île d'Apollon.³⁾ On ne doit pas négliger cependant l'influence des rapports commerciaux noués par la Sicile avec l'Égypte et Rhodes, où les cultes égyptiens sont florissants.⁴⁾

Même si les Italiens ne sont pas responsables de l'introduction des cultes isiaques en Sicile, il apparaît néanmoins que celle-ci n'a pas joué un grand rôle dans la diffusion des divinités égyptiennes vers la péninsule. D'abord les documents isiaques sont assez peu nombreux dans l'île, surtout si l'on compare la situation avec celle de Délos. Ensuite, en supposant que la Sicile ait été un centre de rayonnement pour la religion alexandrine, on devrait trouver le long de la *Via Popilia*, à travers le Bruttium et la Lucanie, — qui prolongent en quelque sorte la Sicile grâce au port de Reggio, situé en face de Messine, — des traces laissées par les cultes isiaques, or on n'a pratiquement rien exhumé dans ces régions.

Coins of Ancient Sicily, p. 204-205. En plus du critère stylistique, on peut fonder cette datation sur la découverte de monnaies de Catane à Morgantina dans des strates postérieures à 211; cfr V. T. Buttrey dans *Atti Congr. Intern. Numism. Roma*, 1961, 2 (1965), p. 265 sq.

1) Cfr L. Robert dans *Bull. Épigr.*, 1953, p. 110-111.

2) Cfr A. J. Wilson, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, p. 61. Sur les Italiens établis en Sicile, on consultera aussi V. M. Scramuzza, *Roman Sicily* dans *An Economic Survey of Ancient Rome*, éd. par T. Frank, Paterson, 1959, III, p. 298.

3) Cfr *infra*, p. 271.

4) Cfr Scramuzza, *op. cit.*, p. 298 et 302. Pour les cultes égyptiens à Rhodes, cfr D. Magie dans *A.J.A.*, 57 (1953), p. 170; P. M. Fraser dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 27-28; Vidman, *Syll.*, 173-245.

Le rôle joué par cette île¹⁾ dans la diffusion isiaque semble donc réduit et de toute façon ne se serait exercé que par l'intermédiaire de Pouzzoles, étroitement liée à Syracuse,²⁾ où du reste vivaient de très nombreux Putéolans.³⁾

1) Pour la Sicile, à l'avenir on verra G. Sfameni-Tasparro, *I culti orientali nella Sicilia*, Leyde, 1972 qui est actuellement sous presse dans cette même série mais que nous n'avons pu consulter.

2) Cfr Wilson, *op. cit.*, p. 61; Scramuzza, *op. cit.*, p. 298. Sur le commerce sicilien à l'époque républicaine, cfr Scramuzza, *op. cit.*, p. 298-306.

3) Cfr Scramuzza, *op. cit.*, p. 300-301.

CHAPITRE XII

LES TRAFIQUANTS ITALIENS EN GRÈCE ET DANS LES ÎLES DE LA MER ÉGÉE

I. LE MONDE GREC MOINS DÉLOS

Si on laisse de côté le cas de Délos, où l'on compte dans les inscriptions un important contingent de commerçants italiens, — et que pour cette raison nous étudierons à part dans une seconde section, — la Grèce nous a livré relativement peu de traces de groupements de marchands romains. Ceci prouve que les *negotiatores* n'ont formé nulle part une colonie aussi peuplée que celle de Délos.

Certaines régions constituèrent cependant des aires d'attraction.¹⁾ Ainsi, avant la guerre de Mithridate, les trafiquants se dirigèrent principalement vers Athènes, la Béotie, l'Eubée et les Cyclades.

Athènes fut fréquentée assidûment par les Romains après qu'ils eurent proclamé Délos port franc, c'est-à-dire après 166. Cette coïncidence chronologique n'a rien d'étonnant car la communauté italienne d'Athènes semble le reflet de la colonie de Délos et l'on retrouve des gentilices identiques dans ces deux centres.²⁾

La Béotie,³⁾ elle, jouissant d'une situation géographique intéressante, représentait une région particulièrement attrayante. Elle était traversée par la route reliant les ports du golfe de Corinthe, ouverts sur les marchés italiens, aux ports de la côte nord, où l'on s'embarquait pour la Grèce septentrionale, les îles, Chypre et l'Égypte. On n'y rencontre cependant que des individus isolés jusqu'à

1) Sur l'expansion italienne dans le monde grec sous la République, cfr J. Hatzfeld, *Les Trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919, p. 20-44 et 53-90, et A. J. Wilson, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester, 1966, p. 94-120 et 146-151.

2) Cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 41-42, et Wilson, *op. cit.*, p. 97.

3) Sur la Béotie, cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 26-28; 39-40; 67-70, et Wilson, *op. cit.*, p. 98 et 147-148.

la fin du II^e siècle. De son côté, l'Eubée ¹⁾ attirait aussi les commerçants qui fondèrent une communauté, dès 100 av. J.-C., à Chalcis et, dès le début du I^{er} s. avant notre ère à Éréttrie. Ici comme à Athènes, les *Ῥωμαῖοι* semblent liés à la colonie délienne. Quant aux Cyclades, ²⁾ elles reçurent leur part du contingent romain, principalement Amorgos où, dès le début du I^{er} s. av. J.-C., prospérait un établissement romain.

Corinthe ³⁾ a peut-être aussi abrité des marchands italiens. C'est en effet seulement après sa destruction, en 146, que les Romains affluent à Délos, comme nous l'indique Strabon (X, 4, 5).

Après la guerre de Mithridate, c'est encore dans ces mêmes régions que se fixeront la plupart des commerçants qui y retrouveront les mêmes avantages commerciaux. Les établissements des Cyclades se multiplieront et accueilleront une partie des Romains de Délos désertant, après 88 et surtout après 69, l'île ruinée. Ils s'installeront aussi en Macédoine, particulièrement dans l'Émathie et le district de Pangée, en Thrace et en Thessalie, principalement à Larissa. ⁴⁾

Dans toutes ces contrées, ⁵⁾ les Italiens pouvaient entrer en contact avec les cultes égyptiens fort bien attestés à Athènes, en Béotie, en Eubée, en Thessalie et en Macédoine. ⁶⁾

1) Sur l'Eubée, cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 40-41; 70-73, et Wilson, *op. cit.*, p. 98-99 et 147-148.

2) Sur les Cyclades, cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 28-29; 31-38; 82-90, et Wilson, *op. cit.*, p. 120.

3) Cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 73-74, et Wilson, *op. cit.*, p. 96.

4) Cfr Hatzfeld, *op. cit.*, p. 22-25; 54-59; 65-66, et Wilson, *op. cit.*, p. 95-96; 150-151.

5) Sur l'histoire des cultes égyptiens en Grèce, on consultera : G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884, p. 31-38; A. Rusch, *De Sarapide et Iside in Graeciae cultis*, Dissertation, Berlin, 1906; Th. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The University of Missouri Studies*, X, 1 (1935); Ph. Derchain, *Les Grecs et les dieux égyptiens en Grèce, dans les îles de la mer Égée et les cités ioniennes, à l'époque hellénistique*, Mémoire de licence de l'Université de Liège, 1948-49; P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World* dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 20-54, avec de nombreuses références bibliographiques en note; C. Rolley, *Les cultes égyptiens à Thasos : à propos de quelques documents nouveaux* dans *B.C.H.*, 92 (1968), p. 187-219.

6) Les inscriptions concernant ces régions sont groupées dans la *Sylloge* de Vidman : n° 16-33b (Athènes); 48-62 (Béotie); 73-88 (Eubée); 91-106 (Thessalie); 107-126 (Macédoine).

Au Pirée, des commerçants égyptiens avaient fondé un temple d'Isis dès le IV^e siècle et Sérapis apparaît pour la première fois à Athènes en 215/4 dans un décret émanant d'un groupe de Sérapistes.¹⁾ En Béotie, dès le II^e siècle avant notre ère, à Chéronée et Orchomène,²⁾ on pratiquait un affranchissement sous forme de vente de l'esclave à Sérapis. Les contingents de mercenaires fournis par la Béotie à l'armée ptolémaïque ont pu introduire, une fois de retour dans leur pays, ces cultes égyptiens.

En Eubée, les Égyptiens importèrent à Érétrie le culte d'Isis dès la fin du IV^e siècle ou le début du III^e siècle; la déesse y possédait un temple et Sérapis lui est fréquemment associé durant le III^e siècle.³⁾ Les cultes isiaques y revêtaient une allure particulièrement égyptienne et dans une liste de navarques du I^{er} siècle, on y relève plusieurs Italiens.⁴⁾ A Chalcis, les témoignages sont un peu plus récents et datent du II^e siècle.

Enfin, les dieux alexandrins sont aussi adorés dans le Nord, surtout en Macédoine et en Thessalie, dès le III^e siècle.⁵⁾

Si les endroits fréquentés par les marchands romains sont des lieux où Isis et Sérapis ont déjà été bien accueillis, c'est précisément parce que ces régions constituaient pour la plupart des carrefours commerciaux et que ceux-ci ont été, notamment en Grèce, des centres de diffusion pour les cultes isiaques.⁶⁾

1) Cfr les inscriptions *IG.*, II², 337 et 1292 = *Syll.*, 1 et 2. Sur les dieux égyptiens à Athènes, on lira: S. Dow, *The Egyptian Cults in Athens* dans *H.Th.R.*, 30 (1937), p. 183-232; Derchain, *op. cit.*, p. 28-35; Fraser, *op. cit.*, p. 23, et J. J. Pollitt, *The Egyptian Gods in Attica: some Epigraphical Evidence* dans *Hesperia*, 34 (1965), p. 125-130.

2) Pour Orchomène, cfr *IG*, VII, 3198-3204; pour Chéronée, cfr *IG*, VII, 3301 sq. Sur les cultes égyptiens en Béotie, cfr Fraser, *op. cit.*, p. 42-43; Derchain, *op. cit.*, p. 62-68; et sur les temples de Tanagra: X. ΧΡΗΣΤΟΥ, Περὶ τὰ Σαραπεία τῆς Τανάγρας, dans *Ἑφημ.*, 1956, p. 34-72, et M. Calvet-P. Roesch, *Les Sarapieia de Tanagra* dans *R.A.*, 1966, II, p. 297-332.

3) La plus ancienne inscription: *IG*, XII, Suppl. 562 = *Syll.* 73. Fraser, *op. cit.*, p. 32 parle de l'Eubée. Sur le temple d'Érétrie, cfr N. Papadakis, Ἀνασκαφὴ τοῦ Ἰσιείου ἐν Ἑρετρίᾳ dans *Ἀρχαιολογικ. Δελτίον*, 1 (1915), p. 115-190, et P. Roussel, *Sanctuaires égyptiens de Délos et d'Érétrie* dans *Rev. Égyptol.*, N.S., 1 (1919), p. 82-91.

4) Cfr *Syll.* 80 et Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 79, 99.

5) Pour ces régions, voir Fraser, *op. cit.*, p. 38-40 (Macédoine) et p. 44 (Thessalie).

6) Fraser, *op. cit.*, p. 49.

Assurés que les Romains fréquentaient des cités grecques où Isis et Sérapis recevaient un culte, il nous reste à chercher des traces de leur participation éventuelle à cette religion. Seules trois inscriptions grecques vont dans ce sens. La première, originaire de Tanagra en Béotie, cite, en 97/5 av. J.-C., deux Grecs d'Italie, — un Tarentin et un habitant de Cumes, — et un *Ῥωμαῖος* parmi les vainqueurs de concours musicaux organisés en l'honneur de Sérapis.¹⁾ Les deux autres documents proviennent de Thessalonique en Macédoine et remontent au Ier siècle avant notre ère. L'un est une dédicace²⁾ adressée à Isis et Sérapis par une certaine Caecilia Polla, l'autre³⁾ porte le nom de Venitia Prima. On pourrait peut-être y joindre une troisième inscription mise au jour à Anthemus et dédiée par le *Ῥωμαῖος* Gaius Holius, fils de Manius, à Sérapis, Isis et Anubis; elle est d'époque romaine mais appartient peut-être encore au Ier siècle avant notre ère.⁴⁾ Toujours en Macédoine, Philippos a livré quelques inscriptions isiaques latines et grecques mettant en scène des personnages à noms latins,⁵⁾ mais elles datent du IIe-IIIe siècle ap. J.-C. et n'ont par conséquent aucune signification pour notre propos puisque, à cette époque, les dédicants pouvaient très bien avoir embrassé les cultes isiaques avant leur arrivée en Grèce. Il en va de même d'une inscription grecque du Ier siècle de notre ère, émanant encore de Thessalonique⁶⁾ et d'une inscription latine, de l'époque des Antonins, de Syros⁷⁾ dans les Cyclades.

Nous voudrions avant de clôturer cette section dire un mot de Rhodes,⁸⁾ où les cultes égyptiens étaient particulièrement florissants

1) *IG.*, VII, 540 = *Syll.*, 48.

2) *Syll.*, 111a. Il est aussi question d'une Caecilia Polla mais dite Spuri. [f.] dans *CIL*, I², 1263 = *Syll.* 377, inscription retrouvée à Rome et datant du milieu du Ier s. av. Cfr Vidman, *op. cit.*, p. 99.

3) *Syll.*, 111b, où ne figure ni le nom de Sérapis ni celui d'Isis mais qui est ornée de deux plantes de pieds, motif considéré comme isiaque; à ce sujet, cfr *supra*, p. 106 n. 3.

4) *Syll.*, 112. Sur la date, cfr Fraser, *op. cit.*, p. 39, n. 3.

5) *Syll.*, 119-126.

6) *Syll.*, 111d.

7) *IG*, XII, 5 = *Syll.* 155.

8) Pour les inscriptions, cfr *Syll.*, 173-245. Sur l'importance des dieux égyptiens dans cette île, cfr Fraser, *op. cit.*, p. 27-28; D. Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins* dans *A. J. A.*, 57 (1953),

dès le III^e siècle. Il serait tentant de voir dans cette île un éventuel centre de diffusion vers l'Italie mais on ne trouve aucun nom propre latin ou italien dans les textes épigraphiques du II^e siècle avant notre ère ¹⁾ et l'on peut même dire qu'on n'y décèle pas trace de *negotiatores* italiens avant l'époque impériale, pas plus qu'en Crète d'ailleurs. ²⁾ Ces deux îles n'ont donc joué aucun rôle dans la propagation du culte de Sérapis et d'Isis vers la péninsule italienne.

2. DÉLOS

Il nous faut à présent examiner assez longuement le cas de Délos. Dans un premier temps, nous soulignerons le rôle commercial essentiel joué par cette île et nous déterminerons l'importance des trafiquants italiens qui y mouillaient ou s'y installaient. Nous montrerons aussi dans quel milieu social et ethnique allaient évoluer ces hommes d'affaires. Ensuite, en nous inspirant de l'ouvrage de Roussel, ³⁾ nous retracerons un panorama général des cultes égyptiens à Délos pour voir sous quels aspects ils apparurent aux Italiens. Enfin, nous étudierons en détail les documents épigraphiques qui mettent les Romains en rapport avec les dieux alexandrins. Ainsi, nous serons en mesure d'évaluer l'influence que les cultes isiaques prirent sur les Romains et d'en fixer le moment.

En conclusion, on comparera la situation religieuse des dieux égyptiens à Délos et en Italie pour juger du rôle que cette île a pu jouer dans la propagation.

p. 170; D. Morelli, *I Culti in Rodi* dans *Studi Classici e Orientali*, 1959, p. 155-156.

1) Cfr H. H. Schmitt, *Rom und Rhodos*, Munich, 1959, p. 132.

2) Hatzfeld, *op. cit.*, p. 116, 154, 156, et Wilson, *op. cit.*, p. 136. Sur les cultes égyptiens en Crète, cfr *Syll.*, 159-172.

3) P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.-C.*, 1916 (cité dans la suite CE). On en trouve un résumé dans P. Roussel, *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1916 (= *Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, fasc. 111), p. 249-252 (cité dans la suite *Délos*) et dans Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, (= *Bibl. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 217), p. 457-466.

A. *Les Romains à Délos* ¹⁾

Hatzfeld, dans son étude sur les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique, divise l'histoire de l'expansion des *Ῥωμαῖοι* en quatre périodes. La deuxième, qui s'étend du milieu du II^e siècle jusqu'à la guerre de Mithridate, est surtout caractérisée par les progrès de la communauté italienne de Délos.²⁾ Quelles furent les raisons d'un tel essor pour l'île d'Apollon? ³⁾ La situation géographique explique en partie la prospérité de Délos qui pouvait servir de lieu de rencontre aussi bien aux Orientaux et aux Occidentaux qu'aux gens du Nord et du Sud. Il convient cependant d'y ajouter d'autres motifs car Délos n'était pas seule à jouir d'avantages géographiques, et de plus l'île était petite, assez pauvre et pourvue d'un port médiocre. Les facteurs complémentaires de la prospérité de Délos sont de nature politique et religieuse. Le sanctuaire d'Apollon a valu à cette ville un statut exceptionnel d'indépendance; il en a fait une cité internationale où les marchands pouvaient toujours débarquer sans se soucier des conflits internationaux. Plus tard, quand Rome commença à avoir des intérêts politiques dans la Méditerranée orientale, ce régime d'indépendance politique de Délos lui sembla dangereux. On n'oubliait pas à Rome que durant l'hiver de 168/7 le port de Délos avait accueilli la flotte de Persée à côté de celle d'Eumène et des Romains. C'est pourquoi Rome céda en 166 l'île de Délos à son ancienne métropole, Athènes. Des marchands italiens ne pouvaient être que bien reçus dans un lieu gouverné par un épimélète athénien. Enfin, Rome devait décréter Délos port franc, ce qui devait encore attirer davantage les trafiquants méditerranéens. Com-

1) Sur les Romains à Délos, on consulera: Th. Homolle, *Les Romains à Délos* dans *B.C.H.*, 8 (1884), p. 75-158; J. Hatzfeld, *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île* dans *B.C.H.*, 36 (1912), p. 5-218 (cité dans la suite par le sigle *IRD*) et *Les Trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919 (cité par la suite *Trafiquants*); P. Roussel, *Délos*, surtout p. 75-84; A. J. Toynbee, *Hannibal's Legacy*, Londres, t. II, 1965, p. 364-369. Il convient de signaler dès à présent que nous utiliserons dans le cours de l'exposé le terme «Romain» dans son sens large et non comme l'équivalent de citoyen de Rome; et ce en accord avec l'usage attesté à Délos, cfr *infra*, p. 271.

2) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 31.

3) Sur ces motifs, voir Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 31-36.

me Hatzfeld ¹⁾ le résume avec bonheur, «Parce que Délos était un sanctuaire, elle est devenue une ville internationale; parce qu'elle était une ville internationale, elle est devenue une place de commerce».

A tous ces éléments favorables vint s'ajouter en 146 la destruction de Corinthe dont la ruine profita à Délos: c'est à partir de ce moment que débute la pleine prospérité de l'île et l'installation massive de Romains.²⁾ «Rhodes abaissée, Carthage rasée, Corinthe détruite, Délos n'avait plus de rivale à craindre» ³⁾ et le monopole de tout le commerce oriental allait lui échoir.

Dès lors, les Italiens n'apparaissent plus seulement isolés, comme auparavant, mais on les trouve groupés dans des collèges qui ont pour nom Hermaïstes, Apolloniastes et Poseidoniastes.⁴⁾ Le choix des divinités qui patronnent ces groupements est révélateur des préoccupations de leurs membres. Hermès est le dieu du commerce, Poseidon celui de la mer; quant à Apollon, il est le seigneur de l'île. Plus tard, à la fin du II^e siècle, l'aménagement de l'Agora dite des Italiens fut comme le symbole de l'union étroite qui avait lentement rassemblé tous les commerçants d'origine italienne; désormais, il y avait un *conuentus* regroupant banquiers, commerçants et armateurs italiens.⁵⁾ Ces trafiquants, petit à petit, devinrent de plus en plus nombreux; ainsi, lors de la catastrophe de 88, on tua, rapporte Appien (*Mithrid.*, 28), 20.000 hommes dont la plupart étaient des Italiens. Même s'il faut accepter, comme le remarque justement Hatzfeld,⁶⁾ que ce nombre ne doit point s'entendre de la seule Délos, — car Appien en ce passage signale d'autres régions, sans doute d'autres îles des Cyclades comme Ténos, — ce chiffre reste

1) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 36.

2) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 32 et Roussel, *Délos*, p. 76.

3) Homolle, *op. cit.*, p. 97.

4) Nous n'avons pas à étudier ici la question de savoir si un *conuentus* unique regroupait tous ces collèges ou si ces derniers formaient des associations distinctes placées sous la protection de différents dieux. Sur cette question, cfr Hatzfeld, *IRD*, p. 153-182 et Roussel, *Délos*, p. 76-78.

5) Hatzfeld, *IRD*, p. 147 sq. refuse de croire qu'il y eut un jour un tel *conuentus*; Roussel, *Délos*, p. 80 s'élève contre cette idée de Hatzfeld. Sur les professions exercées par les Romains de Délos, cfr Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 234 et *IRD*, p. 140-146; L. Casson, *The Grain Trade of the Hellenistic World* dans *T.P.A.A.*, 85 (1954), p. 180.

6) *IRD*, p. 119 et Roussel, *Délos*, p. 325, n. 2.

tout de même fort élevé et témoigne de l'importance de la communauté italienne.

Quelle était l'origine géographique de tous ces Italiens? ¹⁾ La question est difficile à résoudre; en effet, seuls les Grecs d'Italie et de Sicile faisaient suivre leur nom d'un ethnique. Pour les *negotiatores*, le seul moyen d'investigation est de comparer leur gentilice avec les noms attestés dans les différentes régions de leur patrie. Cette façon de procéder n'est toutefois pas très rentable car peu nombreux sont les gentilices qui, au II^e siècle, appartiennent en propre à une seule région.²⁾ Ceci étant dit, on constate que les Grecs d'Italie constituent à peu près le dixième de la population italienne de Délos ³⁾ et que beaucoup de gentilices relevés dans l'île sont très répandus en Italie méridionale, particulièrement en Campanie. Le contingent provenant d'Italie centrale est plus modeste mais, récemment, Wilson a attiré l'attention sur le fait que les Romains et les Latins jouaient déjà un rôle actif dans le commerce oriental, dès le début du II^e siècle.⁴⁾ Quant aux représentants de l'Italie septentrionale, ils sont rares et la chose est normale si l'on se souvient que les cités du Nord connurent un développement plus tardif.⁵⁾ 

Fixer les conditions sociales ⁶⁾ n'est pas chose plus aisée car l'épigraphie grecque ignore les règles de l'épigraphie latine, qui à l'aide d'une seule lettre détermine le statut d'un personnage. Même l'indication 'Ρωμαῖος ne peut nous aider: elle ne désigne pas plus un citoyen qu'elle n'indique un habitant de Rome. Pour les Déliens, ce mot qualifie un marchand d'origine italienne et rien de plus.⁷⁾ Hatzfeld, qui s'est longuement penché sur la prosopographie romaine à Délos, considère que sur les 221 Italiens dont la condition nous est connue, 88 sont des ingénus, 95 des affranchis et 48 des

1) Sur ce problème, cfr Hatzfeld, *IRD*, p. 130-134 et *Trafiquants*, p. 238-242 et A. J. Wilson, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester, 1966, p. 106-110.

2) Wilson, *op. cit.*, p. 107-108.

3) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 238.

4) Wilson, *op. cit.*, p. 91 et 109.

5) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 240.

6) A propos de cette question, voir Hatzfeld, *IRD*, p. 134-140 et *Trafi-quants*, p. 245-247.

7) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 243.

esclaves.¹⁾ Dans toutes les listes de Délos, on retrouve d'ailleurs ensemble affranchis et ingénus: ils font partie des mêmes collèges et on rencontre même des affranchis, à côté d'ingénus, comme présidents de ces collèges.²⁾ Certains de ces affranchis n'avaient peut-être jamais vu l'Italie: il est vraisemblable que beaucoup avaient été acquis au marché d'esclaves de Délos avant d'être affranchis par leur patron. Affranchis et esclaves semblent avoir été groupés autour d'un ou deux ingénus qui non seulement étaient chef de la *gens* mais assuraient la direction de l'entreprise commerciale.³⁾ On conçoit mal que des Romains de cette époque aient confié leurs intérêts à des mains étrangères sans au moins superviser sur place leurs affaires.⁴⁾

Si certains marchands ou banquiers pouvaient être en même temps de grands personnages, très peu parmi eux appartenaient à l'ordre sénatorial ou équestre. Les sénateurs, sous l'influence d'un vieux préjugé patricien, préféraient se tenir loin des affaires commerciales proprement dites et les chevaliers étaient plus attirés par les adjudications, d'ailleurs l'apanage de leur ordre.⁵⁾

Il est très important de souligner qu'affranchis et ingénus se retrouvaient côte à côte dans un même *conuentus* aux prises avec des problèmes commerciaux identiques. Une fois hors de chez eux, les citoyens de plein droit se montraient moins arrogants et sentaient le besoin de se regrouper avec leurs compatriotes latins ou grecs.⁶⁾ Dans les inscriptions latines de Délos, ils se nommaient eux-mêmes *Italici*, terme qui trahit un sentiment de solidarité.⁷⁾ D'ailleurs sur cette île rien ne distinguait un Grec d'Italie d'un affranchi campanien ou d'un citoyen à part entière. En outre, les négociants italiens liaient d'étroits rapports avec leurs collègues orientaux. Tous les auteurs ⁸⁾ qui ont étudié l'histoire de Délos ou celle du

1) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 247.

2) Hatzfeld, *IRD*, p. 139 et Roussel, *Délos*, p. 82-83.

3) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 248.

4) Wilson, *op. cit.*, p. 107.

5) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 250-251.

6) Roussel, *Délos*, p. 83.

7) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 244.

8) Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 180; Roussel, *Délos*, p. 88; T. Frank, *Rome and Italy of the Republic*, Paterson, 1959 (= *An Economic Survey of Rome*, t. I), p. 202; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic*

commerce méditerranéen sont d'accord pour reconnaître que Délos était un entrepôt où se rencontraient avant tout les Italiens, les Syriens et les Égyptiens. La prospérité de l'île n'était pas tellement liée au commerce du grain mais bien plutôt à celui des esclaves et des produits orientaux provenant d'Arabie, d'Inde et d'Extrême-Orient et importés par l'Égypte en vue d'une exportation ultérieure.¹⁾ Certaines inscriptions attestent la présence d'Alexandrins à Délos déjà à l'époque de Philométor,²⁾ puis sous Évergète II ³⁾ et Sôter II.⁴⁾ Roussel signale aussi une dizaine d'Alexandrins parmi les fidèles des dieux égyptiens.⁵⁾ On est cependant étonné de constater que l'on ne possède pas de preuve épigraphique directe de l'établissement de corporations alexandrines à Délos. Seules deux inscriptions dont l'interprétation n'est pas assurée laissent entrevoir l'existence de telles corporations, lesquelles semblent avoir nourri des rapports réguliers avec la métropole.⁶⁾

Au milieu de cette foule cosmopolite, les Italiens, plongés dans un milieu bien différent de celui de leur patrie à ce moment, devaient inéluctablement subir des influences étrangères, notamment au point de vue religieux, comme nous le verrons plus loin. En rentrant chez eux, ils introduiront ces expériences nouvelles. En effet, si l'on peut suivre certaines *gentes* de génération en génération sur le terri-

World, Oxford, 1941, II, p. 794 et 923 et *Foreign Commerce of Ptolemaic Egypt* dans *Journal of Economic and Business History*, 4 (1931-32), p. 751; L. Casson, *op. cit.*, p. 178-179. Sur les étrangers à Délos, cfr Roussel, *Délos*, p. 72-96 et M. Lacroix, *Les étrangers à Délos pendant la période de l'indépendance* dans *Mél. G. Glotz*, Paris, t. II, 1932, p. 501-525.

1) Casson, *op. cit.*, p. 178-179.

2) Roussel, *Inscriptions de Délos*, n° 1525 (cité dans la suite *ID*).

3) *ID*, 1528.

4) *ID*, 1531, 1532, 2037.

5) Roussel, *CE*, p. 283. Sur les Alexandrins et les Égyptiens à Délos, voir aussi Th. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The University of Missouri Studies*, 10 (1935), p. 54 et 69-70. A la fin de cette étude, l'auteur donne une prosopographie de tous les fidèles portant des noms grecs qui se sont adressés aux dieux égyptiens dans le monde grec. Roussel, *CE*, p. 280, n. 3 signale quelques femmes avec des noms à allure égyptienne.

6) Roussel, *CE*, n° 216 = *ID*, 1521, et *ID*, 1528. Sur l'interprétation de ces deux inscriptions, cfr Roussel, *Délos*, p. 92-93; Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, p. 921-922 et *Foreign Commerce of Ptolemaic Egypt* dans *Journal of Econ. and Business Hist.*, 4 (1931-32), p. 762-763.

toire délien, — parce qu'elles y ont gardé des intérêts, — on sait aussi que tous les Italiens n'étaient pas nécessairement venus s'installer dans la mer Égée sans espoir de retour.¹⁾ L'épigraphie grecque prend d'ailleurs bien soin de distinguer les *παρεπιδημοῦντες*, dont la résidence était passagère, des *κατοικοῦντες*, établis à demeure. Même pour les personnes fixées définitivement, il est probable que beaucoup d'entre elles, sentant la vieillesse arriver, regagnaient leur patrie pour y finir leurs jours. En tous les cas, après l'expédition d'Apellicon en 89, quand Athènes voulut s'emparer de Délos, — bien que cette tentative se soit soldée par un échec, — il est probable que nombre d'Italiens, sentant d'où venait le vent, quittèrent l'île dès ce moment. Certaines des familles qui furent épargnées par le massacre infligé en 88 par la flotte de Mithridate et que l'on retrouvera plus tard à Délos²⁾ ont pu devoir leur salut à un tel repli.

Après la ruine de 88, des Italiens s'installèrent à nouveau dans l'île mais ils semblent avoir été moins nombreux.³⁾ Leur répit sera de courte durée puisqu'une trentaine d'années plus tard, en 69, Délos fut saccagée par les pirates et cette fois ne devait plus se relever. La colonie romaine allait se disperser et regagner sa patrie dans l'espoir de nouveaux gains.⁴⁾ Ces colons avaient toutefois fait une expérience importante, celle de la vie d'un marché cosmopolite qui les avait rapprochés non seulement de tous leurs compatriotes, ingénus ou non, Italiens ou Grecs, mais qui les avait aussi ouvert aux peuples syrien et égyptien. Cette expérience préparait la voie à l'élargissement de la cité romaine, notamment sur le plan religieux. Le temps était venu à présent d'entamer des relations commerciales directes avec l'Orient et particulièrement avec l'Égypte. En fait, depuis l'époque de la destruction de Délos par Mithridate, les Putéolans avaient construit de grandes flottes et noué des relations commerciales directes avec la Syrie et Alexandrie: ainsi, peu à peu,

1) Cfr *infra*, p. 310.

2) Hatzfeld, *IRD*, p. 128.

3) Hatzfeld, *IRD*, p. 128 et *Trafiquants*, p. 83; Roussel, *Délos*, p. 328-335; Homolle, *Les Romains à Délos* dans *B.C.H.*, 8 (1884), p. 140-149.

4) Certains d'entre eux toutefois s'installèrent ailleurs dans le monde grec; cfr Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 89-90 et D. van Berchem, *Les Italiens d'Argos et le déclin de Délos* dans *B.C.H.*, 86 (1962), p. 305-313.

l'échelle de Délos devenait inutile.¹⁾ Les Égyptiens, eux aussi, viendront directement en Italie, où nous les retrouverons à Pouzzoles et à Ostie. En Égypte, des textes administratifs ²⁾ nous font savoir que même des habitants des nomes éloignés étaient appelés pour leurs affaires sur le sol italien. On entre donc dans une nouvelle ère commerciale de rapports directs. Délos avait permis bien avant ce moment aux Italiens de côtoyer les Orientaux et notamment les Égyptiens et leurs cultes.

B. Les cultes égyptiens à Délos

Le grand nombre d'inscriptions, les ruines de trois sanctuaires et diverses trouvailles archéologiques ³⁾ témoignent de la vitalité des cultes égyptiens à Délos. C'est d'ailleurs cette île qui a livré le plus grand nombre de documents épigraphiques relatifs aux dieux alexandrins.

Une chronique versifiée ⁴⁾ gravée sur une colonne du Sérapéum A, le plus ancien sanctuaire, nous donne de précieuses indications sur la manière dont fut élevé cet édifice et sur les temps qui précédèrent sa construction. Le culte de Sérapis fut introduit par un certain Apollonios, un prêtre égyptien de Memphis, sans doute dans la première moitié du III^e siècle. Pendant trois générations, le dieu n'eut pour toute demeure qu'une chapelle domestique aménagée dans la maison de ses ministres, descendants d'Apollonios. Puis

1) Homolle, *op. cit.*, p. 152 et Roussel, *Délos*, p. 330.

2) *BGU*, IV, n° 1200 l. 4 et *Pap. of Brit. Mus.*, II, n° 260, l. 38 et 71.

3) Les inscriptions ont été réunies par Roussel dans *CE* et dans *ID*. Récemment L. Vidman a repris ces documents dans sa *Sylloge* mais sans les reproduire; il se borne à en donner les références et les correspondances aux autres recueils aux p. 63-79. Les temples ont été étudiés par Roussel, *CE*, p. 19-69.

Pour la documentation archéologique, cfr Roussel, *CE*, p. 32, 45-46, 64-67; J. Leclant-H. de Meulenaere, *Une statuette égyptienne à Délos* dans *Kémi*, 14 (1957), p. 34-42; Ph. Bruneau, *Isis-Pelagia à Délos* dans *B.C.H.*, 85 (1961), p. 435-446 (Isis Pelagia sur une lampe et sur un bas-relief de marbre); Id., *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970, p. 459-463. Ch. Picard, *Lampes d'Isis Pelagia et Euploia: à Délos et ailleurs* dans *R.A.*, 1962, II, p. 228-230.

4) Cfr Roussel, *CE*, n° 1, p. 71-83 et H. Engelmann, *Die delische Sarapis-aretalogie*, Meisenheim am Glan, 1964 (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, Heft 14).

Apollonios II, fils de Démétrios, grâce aux cōtisations des fidèles, fit élever un premier sanctuaire, le Sérapéum A. A peine construit, il fut l'objet d'attaques de la part de personnes, que la chronique désigne simplement comme des «méchants»; mais, au cours du procès qui s'ensuivit et qui se déroulait dans le temple lui-même, Sérapis, par un miracle, rendit ses accusateurs à moitié muets et remporta ainsi un triomphe qui devait aller toujours grandissant. Sa compagne, Isis, fut aussi vénérée fort tôt *in privato*: l'inscription la plus ancienne relative aux dieux égyptiens est dédiée à Isis et elle remonterait à la fin du IV^e siècle ou au début du III^e.¹⁾ Dans la suite, deux autres sanctuaires,²⁾ le Sérapéum B et le Sérapéum C, furent construits, et ce toujours grâce aux initiatives privées. Quand les Athéniens s'installèrent à Délos en 166 le statut des cultes égyptiens était le suivant.³⁾ Il y avait d'abord le Sérapéum A, temple privé, desservi par les descendants d'Apollonios qui en étaient les ministres à vie et qui, à une époque indéterminée, avaient pris la nationalité délienne. Un sanctuaire public, le Sérapéum C, était aux mains d'un prêtre et d'un néocore, tous deux fonctionnaires officiels et annuels. On constate aussi que les fidèles continuent à se grouper en confréries, dont certaines ont gardé le Sérapéum B comme local de réunion mais fréquentent également le sanctuaire officiel. Avec l'installation des Athéniens, tous les sanctuaires publics devinrent leur propriété.⁴⁾ On est mal renseigné sur l'histoire de Sérapéum B à partir de ce moment mais il resta sans doute le siège d'associations patronnées par les dieux égyptiens. Quant au Sérapéum A, s'il tombait aussi sous l'arrêt d'expulsion, son ministre refusa de s'y soumettre, ce qui décida l'épimélète de Délos à décréter la fermeture de son temple.⁵⁾ Démétrios ne se tint pas pour

1) Roussel, *CE*, n° 40 et p. 251 = *IG*, XI, 1306.

2) Sur les temples égyptiens de Délos, on consultera: Roussel, *CE*, p. 19-32 (Sérapéum A), p. 33-46 (Sérap. B), p. 47-69 (Sérap. C); Roussel, *Les sanctuaires égyptiens de Délos et d'Érétrie* dans *Revue Égyptol.* N.S., I (1919), p. 81-92; A. Salač, *Les temples des dieux égyptiens à Délos* dans *L.F.*, 42 (1915), p. 401-421.

3) Roussel, *CE*, p. 260.

4) Sur l'histoire des sanctuaires égyptiens après 166, cfr Roussel, *CE*, p. 261-266.

5) Roussel, *CE*, p. 262 songe pour expliquer ce geste à la concurrence faite au temple officiel par le sanctuaire privé. Ph. Derchain, *Les Grecs et les dieux*

battu et il en référa au sénat romain qui, sans doute fléchi par des médiateurs italiens trafiquant à Délos, donna gain de cause au prêtre. En remerciement, on dressa un cippe à la déesse Rome ¹⁾ et une stèle rapportant l'heureuse décision du sénat. ²⁾ Le Sérapéum C, lui, devint le lieu de culte officiel et c'est vers lui qu'affluèrent les offrandes des fidèles de plus en plus nombreux au fur et à mesure de l'essor de Délos.

Ce Sérapéum C était un sanctuaire imposant. Il comprenait deux parties distinctes : l'une au Sud, l'autre au Nord. ³⁾ La partie méridionale était occupée par une aire trapézoïdale longue de 90 m et large de 21 et 28 m ; cette sorte d'avenue était bordée de portiques et renfermait divers édifices. En fait, il s'agit du dromos ⁴⁾ des

égyptiens en Grèce, dans les îles de la mer Égée et les cités ioniennes à l'époque hellénistique, Mémoire de licence de l'Univ. de Liège, 1948-49, p. 32, souligne que cet empiètement à nationaliser les *Serapeia* de Délos ne peut s'expliquer que si les cultes de Sérapis et d'Isis subissaient déjà en Attique le contrôle de l'État. Cette attitude proviendrait d'une défiance à l'égard des cultes étrangers, cfr Lafaye, p. 13-15.

1) Roussel, *CE*, n° 19 = *ID*, 2484.

2) Roussel, *CE*, n° 14 = *ID*, 1510.

3) Nous résumons la description de Roussel, *CE*, p. 47-67 et pl. III.

4) Ch. Picard, *A quoi servaient les dromoi des Serapieia?* dans *R.A.*, 41 (1953), p. 206-209 pense que le Sérapéum C était une imitation de celui de Memphis. Pour cet auteur, les sous-sols situés sous les portiques de l'aire trapézoïdale (cfr Roussel, *CE*, p. 49 et 55) seraient peut-être des cryptes et le dromos aurait servi à « la course d'Apis », rituel royal de l'accession au trône. En fonction de ces considérations, Ch. Picard croit que l'on se trouve en présence d'un temple d'Apis. En réalité, aucune inscription ne cite le dieu Apis. Tout au plus peut-on mentionner deux fragments d'une plinthe en marbre blanc portant encore trois sabots de bovin et trouvée dans le Sérapéum C ; il peut tout aussi bien s'agir d'un bœuf Apis que d'Isis représentée sous sa forme de vache en tant qu'Hathor. Les inventaires mentionnent aussi parmi les offrandes des *βοτδία* : un en bronze dans le temple d'Isis (*CE*, Call., B, I, 1, 3 p. 219), un en bois et un en bronze dans le temple d'Anubis (*CE*, Call., B, I, 1, 14, p. 220 et *ID*, 1415, 10) et un en bronze dans le dromos (*CE*, Call., B, I, 1, 24, p. 221) ; il doit s'agir de statuettes du bœuf Apis dont on trouvera des exemples de ce type fréquent dans G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, 1956, t. I, p. 326-330 et t. II, pl. 47-48.

L'inventaire de Métrophanes (*CE*, Mét., A, l. 73, p. 235), lui, mentionne un *βοῦς* qui devait être de taille plus grande puisque le rédacteur du texte n'a pas ici employé un diminutif ; il pouvait comme le bas-relief cité plus haut représenter Apis ou Isis. On possède donc quelques indices sur la présence d'Apis à Délos mais ils sont trop faibles pour que l'on puisse lui attribuer le Sérapéum C. Par ailleurs, qu'aurait pu faire dans une île des Cyclades le rituel royal de « la course d'Apis » ? A. Hermann, *Der letzte Apisstier*

temples égyptiens décrit par Strabon (XVII, 1, 27); comme eux, il était orné de sphinx,¹⁾ alternant avec des autels massifs carrés, et se terminaient probablement par des pylônes,²⁾ auxquels font allusion deux inscriptions. En cela au moins on sent l'influence de l'architecture sacrée égyptienne.³⁾ Vers le Sud, le dromos aboutissait à un sanctuaire ruiné, sans doute un temple à *pronaos*. L'autre partie du complexe, le secteur septentrional, était la plus importante. Elle était constituée d'une cour dallée rectangulaire, de 45 m sur 30 m, bordée à l'Ouest et au Sud par un portique et renfermait diverses constructions. L'édifice principal était un petit temple de 6,75 m sur 4,30 m, sans doute le sanctuaire de Sérapis, situé dans la partie septentrionale de la cour. A ses abords s'entassaient de petits édicules, des bases honorifiques et des autels. A l'Est, on avait édifié des chapelles et des dépendances à un niveau plus élevé que celui de la cour, avec laquelle ces constructions communiquaient par un escalier. L'édifice le plus considérable est un petit temple d'Isis dédié par le peuple athénien. Il se présentait comme un temple grec de style dorique, *in antis*, à deux colonnes, avec *pronaos*. Une banquette rocheuse au fond de la *cella* supportait la statue de la déesse. On remarquera la largeur considérable de l'entrecolonnement.⁴⁾ Le Sérapéum C a acquis sa physionomie

dans *J.A.C.*, 3 (1960), n. 43, p. 38-39 considère que ce dromos pouvait servir à des processions d'images cultuelles mais non à des courses d'animaux.

1) Roussel, *CE*, n° 173 (= *ID*, 2087-88) mentionne le don d'un sphinx fait par un fidèle. On a d'ailleurs retrouvé trois de ces sphinx et les fragments d'un quatrième (cfr Roussel, *CE*, p. 52-63).

2) Roussel, *CE*, n° 94 et 144 = *ID*, 2215 et 2065.

3) Sur les traits de parenté avec les temples égyptiens, cfr P. Gilbert, *Un trait de parenté entre les Serapeia de Délos et d'Égypte* dans *La Nouvelle Clio*, 1955-1957, p. 296, où l'auteur signale la présence commune d'un point d'eau. Dans un autre article (*Influences de l'art égyptien sur l'art grec à Délos* dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université de Bruxelles*, 14 (1956-1957), p. 191-204), le même auteur montre que Délos est l'île grecque qui offre le plus de traits d'une influence égyptienne; à ce sujet, voir aussi B. R. Brown, *Ptolemaic Paintings and Mosaics and the Alexandrian Style*, Cambridge, Mass., 1957, p. 67 sq. On a même songé à l'installation d'artistes égyptiens, cfr J. Marcadé, *A propos des statues en aragonite du Musée de Délos* dans *B.C.H.*, 67 (1952), p. 96-135.

4) A ce sujet, voir les observations de P. Gilbert, *Un trait d'expressionisme dans l'architecture de l'Égypte et de la Grèce. L'exagération de l'entrecolonnement central* dans *C.d.É.*, 36 (1961), p. 255-268; pour Délos, p. 261-262.

petit à petit suite à de fréquents remaniements imposés par l'accroissement des fidèles. Ses dimensions spacieuses témoignent d'ailleurs du grand nombre d'adeptes mais la qualité des constructions ne parle point en faveur de leur richesse.¹⁾ Les deux autres sanctuaires, de loin moins importants, étaient surtout des lieux de réunion.²⁾

Tournons à présent nos regards vers les divinités ³⁾ qu'abritaient ces temples. Les fidèles s'adressent principalement et dans l'ordre à Sérapis, Isis et Anubis.

Sérapis jouit d'une incontestable primauté et la chose est normale car comme l'écrit Roussel: ⁴⁾ «c'est son culte propre qui a été introduit à Délos par un de ses ministres; c'est à sa demande et pour lui que le sanctuaire a été construit; c'est lui qui en a fixé la place; c'est lui enfin, qui par un prodige, en a assuré la célébrité». Quand cette nouvelle religion fut sanctionnée par une reconnaissance officielle, Sérapis ne déchet point de son rang. Néanmoins, sa compagne Isis recevait une large part des hommages et, après avoir été abritée dans un édicule de bois, elle fut installée dans le petit temple, que nous venons de décrire, sans doute vers 150. Un peu plus tard, en 128/7, on lui éleva une statue colossale de marbre où la déesse, vêtue d'un *chiton* et d'un manteau, est représentée comme une matrone qui n'a presque rien gardé de son type égyptien.⁵⁾ Les offrandes nombreuses qui lui sont adressées indiquent assez quelle fut sa popularité. On l'invoque sous son nom simple d'Isis ou bien l'on y adjoint, par exemple, les noms de Taposiris, Némesis, Tychè Protogeneia et Hygeia. On la fait entrer aussi dans différentes combinaisons syncrétiques où elle est assimilée, entre autres, à Aphrodite et à Astarté. A Délos, centre de commerce maritime, Isis apparaît encore comme une déesse protectrice de la navigation. Dans une inscription, elle est dite *Euploia*; ⁶⁾ et elle est figurée en tant qu'Isis *Pelagia*, déployant son manteau à l'avant d'un navire en guise de voile, sur un bas-relief de marbre retrouvé sur l'Agora des

1) Roussel, *CE*, p. 63-64.

2) Roussel, *CE*, p. 68-69.

3) Nous résumons ici Roussel, *CE*, p. 273-280 et 289-293.

4) Roussel, *CE*, p. 247.

5) Cfr Reinach, *R.S.G.R.*, II, 2, p. 422; Witt, *Isis*, pl. 14.

6) Roussel, *CE*, n° 147 = *ID*, 2153.

Italiens et sur une lampe.¹⁾ De tels objets ont dû être offerts en guise d'ex-voto,²⁾ pour avoir échappé aux dangers de la mer. Une dédicace à Zeus Ourios et aux dieux alexandrins a été faite pour tous les navigateurs.³⁾ D'autre part, plusieurs objets dans les inventaires semblent représenter des ex-voto émanant de trafiquants.⁴⁾

Anubis ⁵⁾ est plus effacé mais il avait, dès le milieu du II^e siècle, sa chapelle dans le Sérapéum C et sa demeure paraît avoir été transformée en 130/29. Il est assimilé à Hermès, au point de porter le nom d'Hermanubis, car il est comme lui un dieu psychopompe. Il est aussi qualifié de νικηφόρος peut-être parce que, comme Hermès, il apportait la victoire dans les jeux.

Harpocrate,⁶⁾ dans les documents les plus anciens, fait le plus souvent défaut et si sa présence est habituelle dans les textes récents, il est toujours cité seulement en quatrième place. La triade du père (Sérapis), de la mère (Isis) et du fils (Harpocrate) n'aurait donc pas fait l'objet d'un culte primitif comme on le croyait souvent. Horus-Harpocrate est rapproché de différentes divinités helléniques: il est Apollon et Héraclès, et en sa forme puérile il devient «le petit Apollon» ou «le petit Héraclès». Il est invoqué à Délos une seule fois sous son nom d'Horus.⁷⁾

Quant au dieu Osiris, seules quelques dédicaces lui sont adressées.⁸⁾ Parfois, il revêt le nom d'Hydreios.⁹⁾

A côté de ces dieux égyptiens, les fidèles adoraient aussi dans leurs sanctuaires des dieux σύνναοι comme Theos Megas, Zeus Casios, Ammon, Dionysos, les Dioscures, etc.

Ces divinités égyptiennes apparaissent essentiellement comme des

1) Cfr Ph. Bruneau, *Isis Pelagia à Délos* dans *B.C.H.*, 85 (1961), p. 435-446 et Ch. Picard, *Lampes d'Isis Pelagia et Euploia: à Délos et ailleurs* dans *R.A.*, 1962, II, p. 228-230.

2) Ph. Bruneau, *Isis Pelagia à Délos (Compléments)* dans *B.C.H.*, 87 (1963) p. 306, n. 4.

3) Roussel, *CE*, n° 153 = *ID*, 2128.

4) Roussel, *CE*, p. 290.

5) Roussel, *CE*, p. 276-277.

6) Roussel, *CE*, p. 278-279.

7) Roussel, *CE*, n° 58.

8) Roussel, *CE*, n° 7, 33, 50 a, b et 104 = *IG*, XI, 1248, 1233, 1234, 1300, *ID*, 2052

9) Roussel, *CE*, n° 152 et 173 = *ID*, 2155 et 2087-88; cfr *supra*, p. 117 et *infra*, p. 307.

dieux sauveurs et bienveillants qui prêtent leur aide dans toutes les détresses. Ils sont particulièrement des dieux guérisseurs comme le montrent le grand nombre d'yeux vôtifs en argent et en or, un bras en argent, deux matrices en or et un αἰδοῖον de même métal. Ils étaient notamment des spécialistes des cas d'ophtalmie. Juvénal (XIII, 92-93) nous rapporte qu'Isis frappait de cécité ceux qui l'avaient offensée, mais les yeux vôtifs nous prouvent qu'elle pouvait aussi rendre la vue. Sérapis avait le même pouvoir de traiter les ophtalmies; il avait par exemple guéri la cécité de Démétrios de Phalère. Isis protégeait aussi les femmes enceintes et présidait aux accouchements.¹⁾

Pour terminer ce panorama de la religion égyptienne, nous voudrions ajouter quelques remarques sur le culte. Les fumigations d'un usage courant en Égypte sont aussi attestées dans le rituel délien où l'on offrait aux dieux des encensoirs.²⁾ Les autels surmontés de cornes (κεραοῦχοι) servaient de même à brûler l'encens.³⁾ Les libations,⁴⁾ rites importants dans le culte d'Égypte, étaient également pratiquées à Délos comme l'indiquent les offrandes de nombreux vases et spécialement les *μαστοί*, petites coupes en forme de sein, — qui rappellent les situles de l'époque impériale, — utilisées pour des libations de lait. Toutefois, le plus souvent, on employait une eau sacrée, provenant soi disant du Nil, car en Égypte l'eau du Nil avait une vertu sacrée.⁵⁾ A Délos, les *Serapea* A et B possédaient une citerne ⁶⁾ dont l'une était alimentée par un canal branché directement sur l'Inopos, qui, dans une tradition alexandrine attestée par Callimaque,⁷⁾ était considéré comme une déviation du Nil. Ainsi on recourait à de pieuses fictions pour assimiler l'eau utilisée hors d'Égypte à celle du Nil. Parfois même, si l'on en

1) Sur Isis protectrice des accouchements, cfr *supra*, p. 189. P. Graindor, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine*, Anvers, 1939, p. 100-106; F. Dunand, *Une interpretatio romana d'Isis. Isis, déesse des naissances* dans *B.F.S.*, 41 (1963), p. 347-350.

2) Roussel, *CE*, p. 286.

3) Roussel, *CE*, p. 63. On retrouve de semblables autels sur les peintures d'Herculanum; cfr *Herculaneum*, 3 et 4.

4) Sur les libations, cfr Roussel, *CE*, p. 286.

5) Cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 275-284.

6) Roussel, *CE*, p. 30-31 et 45.

7) *Hymne à Délos*, 206-208.

croit Juvénal (VI, 526-427), les dévots n'hésitaient pas à se rendre en Égypte pour en ramener de l'eau du Nil.¹⁾

Comme le lecteur aura pu s'en rendre compte, les cultes égyptiens étaient particulièrement importants à Délos, du moins jusqu'en 88; après cette date, la vie des sanctuaires égyptiens paraît s'être fort ralentie et bien rares sont les inscriptions qui peuvent être attribuées à la période qui suivit le massacre de 88.²⁾

C. Les Romains face aux dieux égyptiens

Après les guerres puniques, comme nous le verrons plus loin, l'Italie traverse une crise religieuse dont les deux grandes manifestations sont l'introduction officielle du culte de Cybèle à Rome en 204 et l'affaire des Bacchanales en 186. Le peuple déçu par l'austérité et l'aspect légalitaire de la religion romaine cherche à assouvir ailleurs son sentiment religieux et se tourne vers des dieux qui puissent répondre à leur penchant mystique, c'est-à-dire surtout vers des dieux orientaux. Or, quand les trafiquants italiens se mirent à fréquenter assidûment le port de Délos vers le milieu du II^e siècle, ils eurent l'occasion d'entrer en contact avec les divinités égyptiennes qui possédaient déjà dans l'île leurs sanctuaires. Ils eurent ainsi la possibilité d'adorer des dieux nouveaux dont la réputation de bienveillance devait singulièrement les séduire. Sérapis et Isis, protecteurs de la navigation, convenaient particulièrement bien à tous ces commerçants qui sillonnaient régulièrement les mers. Il leur était d'ailleurs beaucoup plus facile de rendre un culte aux dieux égyptiens à Délos que dans leur patrie: ils se trouvaient ici loin des yeux de l'État romain et de sa juridiction. Le fait que ces Italiens vivaient dans un milieu cosmopolite, parmi les étrangers et des compatriotes de différents statuts sociaux, a certainement créé un climat propice, un peu comparable à celui qu'offrira la Rome impériale. A la faveur de toutes ces circonstances, les Italiens de Délos se tournèrent volontiers vers les dieux d'Égypte.

Pour avoir une idée de l'importance numérique de ces fidèles et

1) Cfr Witt, *Isis*, p. 60-61.

2) Roussel, *CE*, p. 271-272.

des rapports qu'ils entretenaient avec les divinités isiaques, nous avons fait le relevé de tous les Italiens rencontrés dans les cultes égyptiens à Délos. La liste ¹⁾ qui suit regroupe tous leurs noms présentés dans l'ordre alphabétique des *gentes*. Nous avons fait suivre chaque nom des références de l'inscription où il apparaît, puis de l'endroit où il figure dans la prosopographie mise au point par Hatzfeld, et enfin nous avons indiqué dans quel genre de document et à quelle époque ces personnages étaient cités.

PROSOPOGRAPHIE DES ITALIENS

ATTESTÉS DANS LES CULTES ÉGYPTIENS À DÉLOS

AEMILII

1. Αἰμύλιος Μαράϊου.

CE, Métr., A, l. 77, p. 235 = ID, 1442; 1452, B, l. 14.

IRD, Aemilii, 1.

Inventaire: a offert une image en argent de Sérapis et une d'Isis pour le temple d'Isis.

Entre 156 et 144.

2. Ἑλλας Αἰμυλία.

CE, 149 = ID, 2127.

IRD, Aemilii, 8.

Dédicace à Isis, Sérapis et Anubis ὑπὲρ ἑαυτῆς καὶ Σαπφοῦς καὶ Σπορίου (cfr n° 5 et 6).

106/5.

3. Λεύκιος Αἰμύλιος Ποπ[λί]ου τοῦ Ποπλίου Ῥωμαῖος.

CE, 130 = ID, 2124.

IRD, Aemilii, 2.

Dédie un *pastophorion* et des χρηστήρια à Sérapis, Isis, Anubis et Harpocrate, avec le n° 32.

Avant 112/1.

1) On trouve dans la prosopographie établie par Th. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks*, p. 60-63, 66 et 68-70 un certain nombre des personnages repris dans notre tableau. Nous avons tenu cependant à intégrer ici notre liste qui est plus complète et qui donnera au lecteur la possibilité d'avoir toute la documentation utile.

4. Πόπλιος Αἰμύλιος.
CE, Call., B, I, 1.65. p. 224 = ID, 1417 et 1416, A, I, 1.62;
1442 A 27; 1452 A 43.
IRD, Aemilii, 5.
Inventaire: statuette pour le temple d'Isis.
Avant 156/5.
5. Σαπφώ (Αἰμυλία?)
CE, 149 = ID, 2127.
IRD, Aemilii, 8.
Citée avec le n° 2, à la *gens* de laquelle elle appartient peut-être.
106/5.
6. Σπύριος (Αἰμύλιος ?)
CE, 149 = ID, 2127.
IRD, Aemilii, 7.
Cité avec le n° 2, à la *gens* de laquelle il appartient peut-être.
106/5.

ALICEII (?)

7. Γά[ιος] Ἀλικήιος.
CE, 175 B, b, col. II, 1.18, p. 183 = ID, 2618.
IRD, Aliceii, 1 et p. 12 n. 1, où Hatzfeld suppose que la transcription grecque rend le gentilice Alicius ou Halicius.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
8. Γάιος [᾽Αλ]ικήιος Ποπλίου.
CE, 175 B, b, col. II, 1.33, p. 183 = ID, 2618.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Première moitié du Ier s. av.

ARELII

9. Λεύκιος Ἀρέλλιος.
CE, 168, col. III, 1.79 = ID, 2616.
IRD, Arelia, 1.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Fin IIe-dbt Ier s.

AUDII

10. Λεύκιος Αὔδιο[ς].
 CE, 175 B, e, 1.4, p. 184 = ID, 2618.
 IRD, Audii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Première moitié du Ier s. av.
11. Λεύκιος Αὔδιο[ς].
 CE, 168, col. II, 1.72 = ID, 2616.
 IRD, Audii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
 Fin IIe-dbt Ier s.
 Peut-être le même que le n° 10.
12. Τρύφων Αὔδιος.
 CE, 177, col. II, 1.20, p. 188 = ID, 2622.
 IRD, Audii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Début Ier s. av.

AUFIDII (?)

13. Γάιος Ὀφίδιος.
 CE, 178, a, 1.2, p. 189 = ID, 2623.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Époque incertaine.

BABULLII

14. Λεύκιος Βαβύλλιος.
 CE, 168, col. I, 1.36 = ID, 2616.
 IRD, Babullii, 3.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Fin IIe-dbt Ier s.

CAECILII

15. Ἀντίοχος Καικέλιος.
 CE, 168, col. 3, 1.80 = ID, 2616.
 IRD, Caecilii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Fin IIe-dbt Ier s.

CALPURNII

16. - - ζ Καλπόρνιος.

CE, 175 B, b, col. II, l.40, p. 183 = ID, 2618.

IRD, Calpurnii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Première moitié du Ier s. av.

CARVILII

17. Ἡρᾶς Καρούλιος.

CE, 168, col. III, l.77 = ID, 2616.

IRD, Carvili, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Fin IIe-dbt Ier s.

CASTRICII

18. Γάιος Κασ[τρίκιος].

CE, 175 C, b, col. III, l.34, p. 184 bis = ID, 2619.

IRD, Castricii, 5.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Première moitié du Ier s. av.

CINCII

19. Μάρκος Κίνκιος.

CE, 190 = ID, 2173.

IRD, Cincii, 7.

Dédicace à Zeus Sôter, Sérapis, Isis et Anubis.

Deuxième moitié du IIe s. av.

CLAUDII

20. Αὔλος Κλαύδιος Αὔλου.

CE, 96 = ID, 2148.

IRD, Claudii, 1.

Dédicace à Sérapis, Isis et Anubis.

124/3.

CORNELII

21. Α[ῦλος ?] Κορνήλιος.
 CE, 175 A, b, col. II, l.9 = ID, 2617.
 IRD, Cornelii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Première moitié du Ier s. av.

COTTII

22. Μάρκος Κόττιος.
 CE, 175 C, b, col. II, l.31, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Cottii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Première moitié du Ier s. av.

CRASSICII

23. Ἑρμίας Κρασσίχιος.
 CE, 177, col. II, l.24, p. 188 = ID, 2622.
 IRD, Crassicii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Dbt Ier s. av.

DIOBELLII

24. Αῦλος Διοβέλλιος.
 CE, 175 C, b, col. II, l.33, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Diobellii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
 Dbt Ier s. av.

EGNATII

25. [Γν]ῆσιος Ἐγν[άτιος] Γναίου Ἡ[λιό]δωρ[ος].
 CE, 191 = ID, 2174.
 IRD, Egnatii, 9.
 Dédicace à Sérapis, Isis, Harpocrate, Anubis et Hermès.
 Vers 100.

26. Νεμέριος Ἐγνάτιος.
 CE, 175 C, b, col. I, l.23, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Egnatii, 7.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
 Dbt Ier s. av.

FELSONII

27. Μένανδρος Φελσώνιος.
 CE, 168, col. I, l.42 = ID, 2616.
 IRD, Felsonii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Fin IIe-dbt Ier s.

FULVII

28. [Ἀπολλ]ώνιος Φολούιο[ς].
 CE, 175 B, d, l.4, p. 184 = ID, 2618.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Dbt Ier s. av.
29. Αὔλος Φολούιο[ς].
 CE, 168, col. II, l.43 = ID, 2616.
 IRD, Fulvii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Fin IIe-dbt Ier s.
30. Μάαρκος Φολού[ιος].
 CE, 178, a, l.1, p. 189 = ID, 2623.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Époque incertaine.

FURII

31. Σωτήριχος Φούριος.
 CE, 168, col. I, l.39 = ID, 2616.
 IRD, Furii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Fin IIe-dbt Ier s.

GESSII

32. Αὔλος Γέσ[σ]ιος Δέκμου Ῥωμαῖος.
 CE, 130 = ID, 2124.
 IRD, Gessii, 3.
 Dédie un *pastophorion* et des χρηστήρια à Sérapis, Isis, Anubis et Harpocrate avec le n° 3.
 Avant 112/1.
33. Μάρκος Γέσσι(ος).
 CE, 175 C, b, col. II, l.3, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Gessii, 4.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
 Première moitié du Ier s. sv.

GRANII

34. Λικίνιος Γράνιος Γαίου.
 CE, 78 = ID, 2141.
 IRD, Granii, 7.
 Dédicace trouvée dans le temple d'Isis et adressée à Sérapis, Isis et Anubis.
 131/0.
35. Λεύκιος Γράνιος τοῦ Ποπλίου Ῥωμαῖος.
 CE, 16 et 16 bis = ID, 2180 et 2181.
 Dédicace, provenant du *Serapeum* A, à Theos μέγας, Zeus Casios et Tachnepsis. Le Romain est le bénéficiaire de la dédicace élevée par un Égyptien.
 Vers 166.
36. Πόπλιος Γράνιος.
 CE, 175 C, b, col. II, l.5, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Granii, 10.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Première moitié du Ier s. av.

LABERII

37. Κοίντος Λαβερῖος.
 CE, 177, col. II, l.11, p. 188 = ID, 2622.

IRD, Laberii, 2.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Dbt Ier s. av.

38. Πρῶτος Λαβερίος.

CE, 168, col. I, l.34 = ID, 2618.

IRD, Laberii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Fin IIe-dbt Ier s. av.

LAELII

39. Πόπλιος Λαίλιος Λευκίου Ῥωμαῖος.

CE, 146 = ID, 2204.

IRD, Laelii, 2.

Dédicace d'un pavage et d'une barrière probablement pour le temple d'Isis, à l'Ouest duquel a été retrouvée l'inscription.

107/6?

LOLLII

40. Μάρκος Λόλλιος.

CE, Métr., B, l.62-63, p. 237 = ID, 1442 et 1445, B, 4; 1452, B, 3.

IRD, Lollii, 1.

Inventaire: une statuette d'Artémis, un petit chien et un encensoir en bronze pour le temple de Sérapis.

Avant 146/5.

LUCRETII

41. - - - [Λο]κρήτιος.

CE, 177, col. I, l.8, p. 188 = ID, 2622.

IRD, Lucretii, 2.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Dbt Ier s. av.

MAECII

42. - - - Μαίχιος.

CE, 177, b, l.2, p. 189 = ID, 2622.

IRD, Maecii, 10.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Dbt Ier s. av.

43. Μάαρκος Μαίκιος.

CE, 175 C, b, col. II, 1, 32, p. 184 bis = ID, 2619.

IRD, Maecii, 6.

Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.

Première moitié du Ier s. av.

MESSII

44. Γνάιος Μέσσιος.

CE, Call., B, I, 1.55, p. 223 = ID, 1417 et 1416, A, I, 54; 1442, A, 23; 1452, A, 38.

IRD, Messii, 1.

Inventaire: des yeux d'or pour le temple d'Isis.

Avant 156/5.

MEVII

45. Γάιος Μεύιος Π[οπ]λίου.

CE, 168, col. I, 1.15, p. 174 bis = ID, 2616.

IRD, Mevii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.

Fin IIe-dbt Ier s.

46. Λεύκιος Μεύιος.

CE, 175 C, b, col. I, 1.2, p. 184 bis = ID, 2619.

IRD, Mevii, 2.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Première moitié du Ier s. av.

NAEVII

47. Λεύκιος Ναίβιος.

CE, 168, col. I, 1.57 = ID, 2616.

IRD, Naevii, 2.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Fin IIe-dbt Ier s.

NONNII

48. Γάιος Νώνιο[ς].
 CE, 168, col. III, 1.56 = ID, 2616.
 IRD, Nonnii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Fin IIe-dbt Ier s.

NUMISII (?)

49. Ἀγ]άθων Νυμφίου Πετρηλ[ῆνος].
 CE, 29.
 IRD, p. 12. Νυμφιος est sans doute un doublet de Numisius, gentilice fréquent dans le Bruttium d'où provient notre personnage (Pétélia); cf IRD, p. 197.
 Dédie une toiture à Sérapis, Isis et Anubis.
 Fin IIIe-dbt IIe s.
 CE, 29 bis et ter.
 Le même personnage offre deux autels à Sérapis, Isis et Anubis.
 Fin IIIe-dbt IIe s.

OCTAVII

50. Διονύσιος Ὀκτάνιος.
 CE, 168, col. I, 1.50 = ID, 2616.
 IRD, Octavii, 2.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Fin IIe-dbt Ier s.

PACONII

51. Δέκμος Πακώνιος Γαίου.
 CE, 168, col. I, 1.13 = ID, 2616.
 IRD, Paconii, 8.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
 Fin IIe-dbt Ier s.
52. Γάιος Πακώνιος.
 CE, 177, col. II, 1.13, p. 188 = ID, 2622.

IRD, Paconii, 6.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Dbt Ier s. av.

53. Γνάιος Πακώνιος.
CE, 175 C, b, col. II, l.13, p. 184 bis = ID, 2619.
IRD, Paconii, 7.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme et une hémio-
bole.
Première moitié du Ier s. av.
54. [Μάαρ]κος ? Πακώνιος.
CE, 177, col. I, l.16, p. 188 = ID, 2622.
IRD, Paconii, 14.
Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
Dbt Ier s. av.

PACTUMEII

55. Μάαρκος Πακτομήιος.
CE, 175 C, b, col. I, l.6, p. 184 bis = ID, 2619.
IRD, Pactumeii, 2.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Première moitié du Ier s. av.

PEDII

56. Γάιος Πέδιος.
CE, 168, col. I, l.51 = ID, 2616.
IRD, Pedii, 1.
Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
Fin IIe-dbt Ier s.
57. Δέκμος Πέδιος.
CE, 168, col. II, l.49 = ID, 2616.
IRD, Pedii, 3.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Fin IIe-dbt Ier s.

PETII

58. Ἡρακλείδης Πέττιος Νεμερίου Ῥωμαῖος.

CE, 83 = ID, 2142.

IRD, Petii, 1.

Dédicace à Sérapis, Isis et Anubis.

129/8.

PETELII

59. Πετ[ί]λ[ι]ος.

CE, Métr., A, 1.71, p. 235 = ID, 1442.

Inventaire: petite phiale d'argent pour le temple d'Isis.

Entre 156 et 144.

PLOTII

60. Αὔλος Πλώτιος Ποπλίου.

CE, 168, col. I, 1.27 = ID, 2616.

IRD, Plotii, 2.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Fin IIe-dbt Ier s.

61. Αεύκιος Πλώτιος.

CE, 168, col. I, 1.38 = ID, 2616.

Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.

Fin IIe-dbt Ier s.

62. Αεύκιος Πλ[ώ]τιος Ποπλ(ί)ου.

CE, 175 C, b, col. II, 1.5, p. 184 bis = ID, 2619.

IRD, Plotii, 5.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Première moitié du Ier s. av.

RUTILII

63. Αὔλος Ῥοτίλιος.

CE, 168, col. II, 1.59 = ID, 2616.

IRD, Rutilii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Fin IIe-dbt Ier s.

64. Ἑρμίας Ῥοτίλιος.
CE, 168, col. I, 1.43 = ID, 2616.
IRD, Rutilii, 3.
Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
Fin IIe-dbt Ier s.
65. Σπόριος Ῥοτίλιος.
CE, 168, col. II, 1.65 = ID, 2616.
IRD, Rutilii, 4.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Fin IIe-dbt Ier s.
66. Σπόριος Ῥοτίλιος.
CE, 168, col. II, 1.66 = ID, 2616.
IRD, Rutilii, 5.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Fin IIe-dbt Ier s.

SEXTILII

67. - - λης Σεξτί[λιος].
CE, 178, a, 1.5, p. 190 = ID, 2623.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Époque incertaine.
68. Ἀππίος Σεξτίλιος Ἀμμώνιος.
CE, 177, col. II, 1.25, p. 188 = ID, 2622.
IRD, Sextilii, 2.
Souscripteur du *Serapeum* C pour dix drachmes.
Dbt Ier s. av.

SPURII

69. [Λ]εύκιος Σ[πó]ριος Λευκίου Ῥω[μαῖος].
ID, 2113.
Dédicace à Sérapis.
Postérieur à 166.

STAI

- 69 bis. Μινᾶτος Μινάτου (Σ)τήιος.

CE, Call., A, II, l.119, p. 216 = ID, 1417; et 1403, B, b, II, 91; IG, XI, 1307, 17.

IRD, Staii, 3.

Médecin dont le gentilice est donné ailleurs ainsi que son lieu d'origine, Cumes (cfr Dittenberger, *Syll.*², n° 588, l.147).

Inventaire: un petit vase en argent pour Sérapis.

Avant 156/5.

STERTINII

70. - - [Στ]ερτίνιος.

CE, 175, B, b, col. II, 1.38, p. 183 = ID, 2618.

IRD, Stertinii, 6.

Souscripteur du *Serapeum* C pour huit drachmes.

Première moitié du Ier s. av.

71. Εὐάνθης Στερτέννιος.

CE, 177, col. II, 1.22, p. 188 = ID, 2622.

IRD, Stertinii, 4.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Dbt Ier s. av.

72. Κλεομένης Στερτέννιος.

CE, 168, col. I, 1.25 = ID, 2616.

IRD, Stertinii, 1.

Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.

Fin IIe-dbt Ier s.

73. [Σπόρ]ιος? Στερτίνιος Σπορίου Ῥωμαῖος.

CE, 152 = ID, 2155.

IRD, Stertinii, 5.

Dédicace au dieu Hydreios.

105/4 ou 104/3.

74. [Σπ]όριος Στερτ[ί]νιος Σπορίο[υ] Ῥωμαῖος.

CE, 156 = ID, 2156.

Dédicace à Sérapis et Harmanoubis. Peut-être identique au n° 73.

103/2.

STLACCII

75. Δέκμος Στλάκκιος.
 CE, 177, col. II, l.15, p. 188 = ID, 2622.
 IRD, Stlaccii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Dbt Ier s. av.
76. Τερτία Στλακκί[α].
 CE, 175, C, b, col. I, l.16, p. 184 bis = ID, 2620.
 IRD, Stlaccii, 3.
 Souscripteur du *Serapeum* C.
 Première moitié du Ier s. av.

TITINII

77. Φίλιππος Τίτινιος.
 CE, 177, l.6, p. 187 = ID, 2622.
 IRD, Titinii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
 Dbt Ier s. av.

TREBELLII

78. Αὔλος Τρεβέλλιος.
 CE, 157 C, b, col. I, l.25, p. 184 bis = ID, 2619.
 IRD, Trebellii, 1.
 Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
 Première moitié du Ier s. av.

TUTORII

79. ? Τουτώρ[ιος].
 CE, 110 = ID, 2123.
 IRD, Tutorii, 8.
 Dédicace à Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate et Dioscures,
 avec le n° 81.
 118/7.
80. [Γ]άιος Τουτ(ώ)ριος.
 CE, 168, col. I, l.21 = ID, 2616.
 IRD, Tutorii, 7.

Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
Fin IIe-dbt Ier s.

81. Πόπλιος Τουτώρ[ιος].
CE, 110 = ID, 2123.
IRD, Tutorii, 5.
Dédicace à Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate et Dioscures,
avec le n° 79.
118/7.

VARII

82. Γάιος Ὀάριος Γαίου.
CE, 168, col. I, l.14 = ID, 2616.
IRD, Varii, 1.
Souscripteur du *Serapeum* C pour quatre drachmes.
Fin IIe-dbt Ier s.

NOMENCLATURE SANS GENTILICE

83. Αὔλος.
CE, Métr., A, l.67, p. 234 = ID, 1442.
Inventaire: couronne d'or pour le temple d'Isis.
Entre 156 et 144.
84. Αὔλος.
CE, 176 b, l.17, p. 187 = ID, 2621.
Souscripteur du *Serapeum* C.
94/3?
85. Ἡραίς Αὔλου.
CE, 176, b, l.16, p. 187 = ID, 2621.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Fin IIe-dbt Ier s.
94/3?
86. Ἰσιγένεια Αὔλου.
CE, 168, col. III, l.69 = ID, 2616.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Fin IIe-dbt Ier s.

87. *Καικιλία Γναίου*.
CE, 175 C, b, col. II, l.29, p. 184 bis = ID, 2619.
Souscripteur du *Serapeum* C pour une drachme.
Première moitié du Ier s. av.
88. *Δέκμος* [8 l. + ο]υ 'Ρωμαῖος.
CE, 158 = ID, 2157.
Dédicace à Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate et aux θεοῖς
συννάοις, avec le n° 105.
102/1.
89. *Δέκμος* - -.
CE, 175 B, e, l.2, p. 184 = ID, 2618.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
90. *Γάιος*.
CE, 175 C, b, col. III, l.11, p. 184 bis = ID, 2619.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
91. - - - - *Γάιου*.
CE, 178, b, l.3 = ID, 2623.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Époque incertaine.
92. *Γάιος*.
CE, Call., B, I, l.58, p. 223 = ID, 1417 et 1416, A, I, 56; 1442,
A 24; 1452, A, 40.
Inventaire: trois στήλεγγidia en or (= petites plaques à ajuster
sur les coiffures) pour le temple d'Isis.
Avant 156/5.
93. *Γνάιος Πετρυνναίου*.
CE, Call., B, I, l.88, p. 226 = ID, 1417 et 1416, A, I, 13; 1442,
A, 35; 1452, A, 56.
Inventaire: une petite phiale d'argent pour le temple de Séra-
pis.
Avant 156/5.

94. Λεύκιος.
CE, Métr., A, l.73, p. 235 = ID, 1442.
Inventaire: un βούς pour le temple d'Isis.
Entre 156 et 144.
95. Λεύκιος.
CE, 168, col. II, l.12 = ID, 2616.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Fin IIe-dbt Ier s.
96. Λεύκιος Γα - - .
CE, 175 C, b, col. III, l.10, p. 184 bis = ID, 2619.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
97. Μάρκος Στα - - .
CE, 175 C, b, col. III, l.16, p. 184 bis = ID, 2619.
IRD, p. 80.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
98. Νεμέριος - - .
CE, 175 C, b, col. III, l.33, p. 184 bis = ID, 2619.
IRD, p. 99.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
99. Ἀσία Νεμερίου.
CE, 175 C, b, col. I, l.15, p. 184 bis = ID, 2619.
IRD, p. 97.
Souscripteur du *Serapeum* C pour deux drachmes.
Première moitié du Ier s. av.
100. Νεμέριος Πεν - - .
CE, 175 D, l.7, p. 186 = ID, 2620.
Souscripteur du *Serapeum* C.
Première moitié du Ier s. av.
101. - - - - - Ποπλίου.
CE, 175 B, b, col. I, l.8, p. 182 = ID, 2618.
IRD, p. 100.

Souscripteur du *Serapeum* C pour douze drachmes.
Première moitié du Ier s. av.

102. Κοίντος.

CE, 176 b, l.18, p. 187 = ID, 2621.

Souscripteur du *Serapeum* C.

94/3?

103. Κοίντος Γαίου.

CE, 169 = ID, 2105 et 2106.

Deux dédicaces à Sérapis, Isis et Anubis.

Début Ier s. av.?

104. Κοίν[τος].

CE, 168, col. II, l.32 = ID, 2616.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Fin IIe-dbt Ier s.

105. [6 l. + Σ]έξτος.

CE, 158 = ID, 2157.

Dédicace à Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate et aux θεοῖς
συννάοις, avec le n° 88.

102/1.

106. Τεβέριος Π - -.

CE, 168, col. II, l.19 = ID, 2616.

Souscripteur du *Serapeum* C.

Fin IIe-dbt Ier s.

107. Τρέβιος.

CE, Call. A, II, l.150-151, p. 218 = ID, 1417.

IRD, Loisii, 1.

Est peut-être à identifier avec Τρέβιος Λολισιος, débiteur du
temple d'Apollon en 162/1 à Delphes (*BCH*, IV, p. 138, l.4),
lui-même identifié avec Tr. Zoisius, dont le nom se retrouve
sur des amphores siciliennes (*CIL*, X, 8051, 21 et *BCH*, VIII,
p. 94).

Inventaire: petite phiale pour le *Serapeum*.

Avant 156.

ETHNIQUES D'ITALIE

108. Ἀλύπτης Σαρακόσιος.
CE, Call., A, II, 1.114-115, p. 216 = ID, 1417 et 1403, B b, II, 87; 1412, a, 66.
Inventaire: un petit vase en argent pour le *Serapeum*.
Avant 156.
109. - - - - ους Ἐλεάτης.
CE, 148 = ID, 2415.
Dédicace à Zeus Ourios provenant du *Serapeum* C.
107/6?
110. Νικομένης Ἐλεάτης.
CE, Call., B, I, 1.81, p. 225 = ID, 1417 et 1416, A, I, 76; 1452, A, 52.
Inventaire: une couronne d'or pour le temple d'Isis.
Avant 156/5.
111. Εὐτυχος Δάζου Με[ταποντῖνος?].
CE, 65 = ID, 2136.
Δᾶζος est un nom originaire de Sicile ou d'Italie du Sud.
Dédicace à Sérapis, Isis et Anubis.
158/7.
On retrouve un Εὐτυχος Δάζου Τερμεγτινος (?) (ID, 1416, A, I, 74; 1417, B, I, 78; 1492, A, 31; 1452, A, 50) qui a offert, avant 156/5 une petite phiale pour l'Iséum. Il n'est pas exclu qu'il s'agisse du même personnage puisque la lecture Με[ταποντῖνος] est des plus douteuses.
112. Ἀπολλώνιος Διοσκουρίδου Νεαπολίτης.
CE, 143 = ID, 2126.
IRD, p. 15.
Dédicace à Anubis.
110/09.
113. Σωκράτης Ταραντῖνος.
CE, Métr., A, 1.73, p. 235 = ID, 1442.
Inventaire: statuette d'Apollon en bronze pour le temple d'Isis.
Entre 156 et 144.

114. Offrande dite Ταρυν[τῆ]νης.

CE, Mét., A, 1.72 = ID, 1442.

Inventaire: une petite phiale en argent pour le temple d'Isis.

Entre 156 et 144.

Il convient de signaler ici à nouveau le n° 49, originaire de Pétélia dans le Bruttium, et le n° 69 bis, originaire de Cumes.

En examinant cette liste, on relève donc 115 personnes, dont 15 sont reprises dans les inventaires des temples, 76 dans les listes de souscriptions et 24 dans les dédicaces. Quel est le lieu d'origine de ces nombreux Italiens? Comme nous l'avons déjà signalé,¹⁾ il est difficile de répondre à la question puisque seuls les Grecs d'Italie méridionale et de Sicile ont fait suivre leur nom d'un ethnique. Ces Grecs sont représentés par un habitant de Cumes (n° 69 bis) et un Napolitain (n° 112) pour la Campanie; par deux Éléates (n° 109 et 110) et un homme de Métaponte (n° 111?) pour la Lucanie; par deux Tarantins pour la Calabre (n° 113 et 114); par un habitant de Pétélia (n° 49) pour le Bruttium et enfin par un Syracusain (n° 108) pour la Sicile. Chronologiquement huit de ces dix personnages se situent dans la première moitié du IIe siècle, ce qui n'a rien d'étonnant puisque ces Hellènes d'Italie méridionale et de Sicile ont été en avance dans leurs rapports commerciaux avec l'Orient hellénique et que dès le Ier siècle avant notre ère la plupart de ces villes grecques sont en décadence.

Si l'on se tourne maintenant vers les Italiens proprement dits et que l'on compare leurs gentilices avec les gentilices des diverses régions d'Italie, on constate que beaucoup de commerçants portent des noms originaires de l'Italie méridionale; tels sont les Audii, les Babullii, les Cottii, les Pactumeii, les Petii et les Tutorii. Il est possible de fixer dans le temps leur présence à Délos de la manière suivante. Les 15 offrandes signalées dans les inventaires ont toutes été faites dans la première moitié du IIe siècle; les dédicaces se situent toutes dans la seconde moitié de ce IIe siècle et les souscripteurs s'évalent de la fin du IIe siècle à la première moitié du Ier siècle. Comme ce sont les listes de souscriptions qui groupent le plus grand nombre de fidèles (66%), on peut en conclure que ceux-ci

1) Cfr *supra*, p. 271.

fréquentèrent les sanctuaires égyptiens principalement à la fin du IIe et au début du Ier siècle. De toute manière l'ensemble de ces adorateurs prend place en gros dans la période qui court de 166 à 88, c'est-à-dire depuis le moment où Délos devint un port franc jusqu'à sa ruine infligée par Mithridate. Les traces laissées par 115 personnes en 80 ans prouvent le succès que connurent Sérapis et Isis auprès des Italiens de Délos.

Il convient également de déterminer à quelles classes sociales appartenaient ces dévots et quel était leur degré de fortune. Il est malheureusement peu aisé d'établir la condition sociale. En effet, comme nous l'avons vu plus haut,¹⁾ les règles de l'onomastique latine n'étaient pas familières aux Grecs. Si les inscriptions latines nous apprennent au moyen d'une lettre la condition des personnes, les inscriptions grecques n'expriment jamais celle d'esclave, rarement celle d'affranchi et pas toujours celle d'ingénu. L'occasionnelle indication de *Ῥωμαῖος* ne nous apporte rien puisqu'elle s'applique aussi bien à un ingénu qu'à un affranchi ou à un esclave. Pour les Hellènes, le gentilice lui-même n'est pas essentiel et beaucoup d'Italiens sont uniquement désignés par leur *praenomen*. Hatzfeld, qui a beaucoup étudié la prosopographie des Romains de Délos, relève cependant certains usages.²⁾ Au IIe siècle et au début du Ier siècle, un *cognomen* grec trahit presque toujours un affranchi ou un esclave et les lapicides grecs ont gardé la règle constante dans l'épigraphie latine de placer en tête de la dénomination des esclaves leur *cognomen* grec ou barbare. Si l'on tient compte de ces observations, on dénombre dans notre prosopographie 18 esclaves (n° 2-12-15-17-23-27-28-31-38-50-58-64-71-72-77-85-86-99). Tous les autres fidèles sont en majorité des ingénus ou des affranchis. Il existe quelques cas où l'on peut se prononcer car le personnage en question est indiqué ailleurs avec une nomenclature plus complète. Ainsi les n° 22, 55 et 62 sont des ingénus et les n° 25, 32 et 36 sont des affranchis. On retiendra en conclusion que les ingénus côtoyaient affranchis et esclaves dans les sanctuaires égyptiens.

Il est aussi intéressant de connaître la situation financière de ces Isiaques. Leur degré de fortune s'établit partiellement à partir de

1) Cfr *supra*, p. 271.

2) Hatzfeld, *IRD*, p. 137-138 et *Trafiquants*, p. 246.

la valeur présentée par leurs offrandes. Rappelons d'abord d'une manière générale que la mauvaise qualité des matériaux employés dans la construction des sanctuaires élevés principalement grâce aux cotisations des fidèles indiquent que ces derniers, le plus souvent, n'étaient pas très riches.¹⁾ En ce qui concerne plus spécifiquement les Italiens, la même remarque est valable pour la grosse majorité d'entre eux. Dans les listes de souscriptions, on trouve 26 cotisations d'une drachme, six de deux drachmes, dix de quatre drachmes, une de dix drachmes et enfin une de douze drachmes. Si l'on veut traduire cela en termes plus concrets, on peut considérer qu'une drachme représente à peu près deux ou trois jours de subsistance calculée d'après les minima vitaux.²⁾ Ces dons sont donc en général plutôt modestes. Si les offrandes reprises dans les inventaires ont déjà plus de valeur (statuettes, couronnes, vases et ex-voto d'or, d'argent et de bronze), certains personnages ont financé des travaux de constructions ou d'aménagements qui leur ont coûté sans aucun doute encore plus cher (p.ex. construction d'un pastophorion par les n° 3 et 32; installation d'un pavage et d'une barrière par le n° 39 et d'une toiture par le n° 49).

Il est significatif de constater que les Italiens sont nettement plus nombreux dans les listes de souscriptions que dans les inventaires ou les dédicaces mentionnant des travaux sacrés qui nous ont conservé les noms de fidèles plus fortunés.

La répartition des fortunes n'est pas nécessairement liée au statut social: les affranchis (n° 36) et les ingénus (n° 22, 55, 62) versent une drachme comme les esclaves (n° 12, 23, 27, 38, 50, 71, 72, 77), qui à l'occasion y vont d'un don de deux (n° 99) ou même de quatre drachmes (n° 64).

En bref, d'après les renseignements fournis par notre documentation, on peut estimer que les dieux égyptiens ont recruté leurs adeptes aussi bien parmi les pauvres que parmi les riches, aussi bien parmi les ingénus que parmi les affranchis et les esclaves. On retrouve donc dans la vie religieuse les mêmes catégories d'individus que dans la vie économique, avec un même pourcentage élevé de gens de petite condition.

1) Roussel, *CE*, p. 63-64.

2) Derchain, *op. cit.*, p. 43-48.

Dans leurs pratiques religieuses, comme dans le commerce, les Romains ont rencontré des Égyptiens. Deux dédicaces ¹⁾ élevées dans le Sérapéum par un Égyptien des environs de Péluse pour un certain Lucius Granius sont la preuve des rapports intimes qui pouvaient naître à l'occasion entre Italiens et Égyptiens. Sur un autel, ²⁾ on trouve le nom de Lucius Spurius accompagné de celui d'une femme, Isias, qui était peut-être une Égyptienne. D'ailleurs, certains Italiens avaient probablement épousé des Égyptiennes, dont la présence est attestée à Délos par l'existence de noms au caractère égyptien. ³⁾

Il nous reste à présent à voir vers quels dieux les Italiens préféreraient se tourner. Sérapis, Isis et Anubis sont cités ensemble sur quinze dédicaces, ⁴⁾ dont trois mentionnent en plus Harpocrate. ⁵⁾ Sérapis et Anubis apparaissent encore chacun une fois seul. ⁶⁾ C'est peut-être à Anubis qu'il convient aussi de rapporter l'offrande d'un chien, ⁷⁾ l'animal sacré de ce dieu. ⁸⁾ Anubis en tous les cas était adoré à Délos sous la forme d'un homme à tête de chien comme le prouvent les fragments d'une statue en marbre doré mise au jour dans le Sérapéum A. ⁹⁾ Il ne faut toutefois pas écarter la possibilité qu'il s'agisse ici du chien d'Isis-Sothis. De toute ancienneté, Isis avait été assimilée à l'étoile Sothis dont le lever héliaque coïncidait avec le début de la crue du Nil; les Grecs identifièrent cette étoile avec l'étoile du chien et dès lors Isis-Sothis fut représentée chevauchant un chien. ¹⁰⁾ Les Italiens adressèrent peut-être aussi leurs

1) Roussel, *CE*, n° 16 et 16bis = *ID*, 2180-2181.

2) *ID*, 2113.

3) Roussel, *CE*, p. 280, n. 3.

4) Roussel, *CE*, n° 29, 29bis, 29ter, 65, 78, 83, 96, 110, 130, 149, 156, 158, 169, 190, 191 où apparaissent des personnages de notre liste: n° 2, 3, 5, 6, 19, 20, 25, 32, 49, 58, 79, 81, 88, 103, 105, 111.

5) Roussel, *CE*, n° 110, 130, 158 où sont cités les personnages n° 3, 25, 32, 79, 81, 88, 105.

6) Roussel, *ID*, 2113 et *CE*, n° 143 = personnages n° 69 et 112.

7) Roussel, *CE*, Métr., B, l. 62-63, p. 237; offert par notre n° 40.

8) Cfr les terres cuites d'Égypte gréco-romaine où le dieu est représenté sous sa forme animale: C. M. Kaufmann, *Graeco-ägyptische Koroplastik*, Leipzig-Le Caire, 2e éd., 1915, pl. 27, n° 211-212 et p. 82-83.

9) Roussel, *CE*, p. 32.

10) Sur Isis-Sothis, cfr A. Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1952 (trad. franç. de H. Wild), p. 446; D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 266-269; Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten u. Festen*, Meisenheim am Glan, 1963 (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, Heft 5), p. 27-28.

prières à Apis¹⁾ car un certain Lucius (n° 94) offre un βοῦς pour le temple d'Isis; mais cet ex-voto pouvait aussi figurer Isis-Hathor sous sa forme de vache.

Il convient encore de classer dans le panthéon égyptien une forme hellénisée du dieu Osiris, le dieu Hydreios.²⁾ Ce nom est à rapprocher du mot *hydreion* qui désigne une petite urne destinée à contenir l'eau sacrée nécessaire aux libations. C'est ce terme qu'utilisent Plutarque (*De Iside*, 36) et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 4, 37, 1) pour nommer le récipient porté par le prophète dans les processions isiaques. On en trouvera une illustration dans le bas-relief du Vatican,³⁾ où l'avant-dernier personnage de la procession tient contre sa poitrine, comme dans le texte de Clément d'Alexandrie, un vase qui coïncide exactement avec la description qu'en donne Apulée (*Metam.*, XI, 11, 3-4) qui le considère comme «l'image vénérable de la divinité suprême», laquelle dans le contexte ne peut être qu'Osiris. Hydreios est donc la personnification de ce vase destiné à recevoir l'eau sacrée, provenant en principe du Nil, et «émanation d'Osiris». Spurius Stertinius, l'auteur de la dédicace à Hydreios, était un personnage riche qui a laissé à Délos quatre monuments religieux et qui a participé aux frais de construction du portique de l'Agora des Italiens.⁴⁾ On rencontrera en Italie à l'époque impériale un autre type de récipient qui faisait aussi l'objet d'une adoration, le canope.⁵⁾ Les Anciens avaient baptisé ce vase du nom de la ville de Canope parce que c'est en cet endroit qu'aux époques tardives était adorée l'eau du Nil, émanation d'Osiris, dans une cruche surmontée de la tête du dieu.⁶⁾

On trouve des représentations d'Isis Sothis en terre cuite, cfr F. von Bissing dans *A.S.A.E.*, 50 (1950), p. 563-568; sur un relief de Hongrie, cfr Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leyde, 1961, p. 32 et pl. III, fig. 5; sur une bague retrouvée aussi en Hongrie, cfr B. Thomas, *Goldring mit einer Isis-Sothis-Darstellung im Ungarischen Nationalmuseum* dans *Acta Archeolog. Acad. Scientiarum et Artium Slovenica*, 19 (1968), p. 119-127; et enfin sur des monnaies romaines, cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, Budapest-Leipzig, 1937, (= *Dissertationes Pannonicae*, II, 7), pl. XVI, 1-4 et 6-19.

1) Sur Apis à Délos, cfr *supra*, p. 277, n. 4.

2) Syr Hydreios, cfr Derchain, *op. cit.*, p. 152-158; Roussel, *CE*, p. 165 et D. Bonneau, *op. cit.*, p. 281-289.

3) Cfr *Roma*, 441.

4) Hatzfeld, *IRD*, p. 81-82 = *Stertini*, 5.

5) Cfr *Beneuentum*, 29-30; *Circei*, 2; *Villa Adriana*, 11 et *supra*, p. 207

6) E. Panofsky, «*Canopus Deus*». *The Iconography of a Non-Existent God*

Les dieux égyptiens étaient hospitaliers et ils abritèrent dans leurs temples divers θεοὶ σύννομοι auxquels s'adressèrent aussi les Italiens de Délos. Ainsi, les Dioscures¹⁾ figurent dans un dedicace à côté des dieux égyptiens car ils étaient comme eux des protecteurs de la navigation. C'est sans doute au même titre qu'un Grec d'Élée dédie une inscription²⁾ à Zeus Ourios, dont le culte avait été probablement introduit à Délos par les trafiquants du Pont-Euxin,³⁾ et qu'un autre document⁴⁾ invoque Zeus Sôter, patron des navigateurs à Rhodes et au Pirée,⁵⁾ à côté de Sérapis, Isis et Anubis. Enfin, un certain Horus, originaire de la petite ville de Casion, près de Péluse, fait deux dedicaces⁶⁾ à Theos Megas, Zeus Casios et Tachnepsis,⁷⁾ et ce, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, en faveur d'un Italien.⁸⁾ Il est possible que Theos Megas désigne ici Sérapis; quant à Zeus Casios, s'il était adoré principalement sur une montagne près d'Antioche de Syrie, il était aussi honoré à Casion d'où provient notre Horus. Tachnepsis enfin, comme nous l'apprend un papyrus d'Oxyrhynchos,⁹⁾ était la forme sous laquelle Isis était invoquée sur le mont Casios; d'où le choix de cette appellation

dans *G.B.A.*, 57 (1961), p. 193-216 a montré que c'est seulement Rufin, au début de l'ère chrétienne, qui transforma cette divinité de Canope en un dieu imaginaire portant le nom de Canopus. Ce dieu n'a jamais existé puisque ce vase canope, comme l'hydreion, était la personnification d'Osiris. Sur ce dieu de Canope, cfr W. Weber, *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 29-48 (= ch. III *Zwei Formen des Osiris*); F. von Bissing, *Kultbilder*, p. 28-34 (= ch. IV *Das Kultbild von Kanopos*); B. H. Stricker, *Een egyptisch cultusbeeld uit de Grieks-Romeinse tijd* dans *Oudheidkundige Mededel. uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, 24 (1943), p. 1-10; P. Naster dans *Antidorum Peremans*, 1968, p. 183-186. Abd El-Mohsen El-Khashab, *Représentation du panthéon égypto-gréco-romain sur deux verres gravés* dans *Mél. Michałowski*, Varsovie, 1966, p. 116-119 traite du caractère hydriaque d'Osiris. Voir aussi *supra*, p. 125, n. 7.

1) Roussel, *CE*, n° 110 offert par nos n° 79 et 81.

2) Roussel, *CE*, n° 148 offert par notre n° 109.

3) Roussel, *CE*, p. 152.

4) Roussel, *CE*, n° 190 offert par notre n° 19.

5) Roussel, *Délos*, p. 229.

6) Roussel, *CE*, n° 16 et 16bis = *ID*, 2180-2181.

7) Sur ces dieux, cfr Roussel, *CE*, p. 97 et 295; et C. Bonner, *Harpokrates (Zeus Kasios) of Pelusium* dans *Hesperia*, 15 (1946), p. 51-59, qui montre que Zeus Casios était à Péluse une forme d'Harpocrate.

8) Le n° 35 de notre liste.

9) Cfr Grenfell-Hunt, *Pap. Oxyr.*, XI, 1915, n° 1380.

puisqu'elle figure ici comme compagne de Zeus Casios, lui-même identifié à Harpocrate.

C'est donc la triade composée de Sérapis, Isis et Anubis qui séduisit le plus les Italiens comme les autres habitants de l'île. Harpocrate vient ensuite. Osiris n'apparaît qu'une seule fois et sous sa forme hellénisée de Hydreios. Des dieux non égyptiens ont trouvé asile dans les temples alexandrins, soit comme les Dioscures, Zeus Ourios et Zeus Sôter, en fonction de leurs prérogatives identiques de protecteurs de la navigation, soit comme Zeus Casios et Tachnepsis, qui ne sont que des formes particulières d'Harpocrate et d'Isis choisies en fonction de l'origine du dédicant.

Certaines offrandes reprises dans les inventaires nous apportent aussi quelque lueur sur le syncrétisme fleurissant dans ces temples. Un nommé Marcus Lollius offre, entre autres, pour le temple de Sérapis une statuette en bronze d'Artémis, or Hérodote (II, 156) nous apprend qu'Artémis était l'équivalent grec de Bubastis.¹⁾ On retrouvera cette liaison en Italie entre Diane et Isis.²⁾ Une autre personne³⁾ fait le présent d'une statuette d'Apollon, identifié à Harpocrate au point qu'il le remplace tout à fait au côté de Sérapis, Isis et Anubis dans une inscription de Délos.⁴⁾ Cette même liaison entre Apollon et Harpocrate est attestée en Italie.⁵⁾

Percer l'élan religieux qui a animé tous ces hommes est chose malaisée. Les textes épigraphiques sont peu loquaces sur les raisons qui ont amené les fidèles à offrir des dédicaces ou des dons. Le plus souvent, il est simplement indiqué que la dédicace a été réalisée à la suite d'un vœu ou en témoignage de reconnaissance,⁶⁾ parfois suite à un ordre émanant du dieu,⁷⁾ et l'on retrouvera en Italie, en

1) Cfr R. E. Witt, *Isis-Hellas* dans *Proceedings of the Cambridge Philol. Society*, 12 (1966), p. 48-69, Id., *Isis*, p. 141-151, où il est question des rapports entre Artémis et Isis.

2) *Nemus Dianae*, p. 65; *Tibur*, 2; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 82-83; *Veleia*, 2; *Herculaneum*, 19.

3) Le n° 113 de notre liste.

4) Roussel, *CE*, n° 72 = *ID*, 2119.

5) Cfr *Perusia*, 1, *Roma*, 4 et *supra*, p. 201.

6) Roussel, *CE*, n° 29bis et ter; 78, 148 et 158 (suite à un vœu) et les n° 65, 152, 156 et 191 (en témoignage de reconnaissance).

7) Roussel, *CE*, n° 169 et *ID*, 2113.

maintes circonstances, cette intervention directe de la divinité.¹⁾

La seule autre indication que l'on puisse glaner est la mention de la ou des personnes pour qui l'on s'adresse aux dieux, soit pour soi même et ses proches, soit pour ses seuls parents. Mais par tout ce qui précède, on sent que les Italiens, à l'instar des autres habitants de l'île d'Apollon, devaient voir en ces dieux avant tout des sauveurs et des protecteurs. Ainsi, Gnaius Messius offre en ex-voto des yeux d'or pour le temple d'Isis, laquelle l'avait sans aucun doute guéri d'une ophtalmie.

Isis, d'après certains indices, paraît avoir particulièrement séduit les Romains. Il est intéressant de noter que parmi les quinze personnes mentionnées dans les inventaires, dix d'entre elles ont choisi le temple d'Isis comme lieu de leur offrande. Si l'on ajoute à cela que toutes les listes de souscriptions sont relatives au Sérapéum C qui englobait le temple d'Isis, on pourra peut-être conclure à un penchant pour la déesse que l'on retrouvera de manière indubitable plus tard sur le sol italien. Le fait que Sérapis soit toujours, sauf une fois, cité en tête des dédicaces n'infirme en rien cette hypothèse; en effet, ces dédicaces étaient probablement placées sous le contrôle des prêtres, dont les noms figurent presque toujours dans l'inscription, de sorte que le fidèle devait se sentir plus ou moins obligé de mettre en avant Sérapis, officiellement le grand dieu égyptien de Délos.

La participation des femmes est assez faible: on en relève seulement sept.²⁾ Quand on connaît l'engouement généralisé des femmes pour Isis, on en conclura que beaucoup de Romains débarquaient sur l'île sans leur femme, vraisemblablement parce que peu d'entre eux s'installaient définitivement loin de chez eux.

Pour terminer, notons que s'il est normal qu'aucun Italien n'ait exercé la prêtrise d'un sanctuaire égyptien, puisque le prêtre, citoyen notable, était avant tout un représentant de l'État,³⁾ il est plus curieux de ne pas trouver leurs traces parmi les ministres subalternes.

Si bon nombre de Romains de Délos se sont sentis attirés par les

1) Cfr *supra*, p. 153, 230.

2) Les n° 2, 5, 76, 85, 86, 87 et 99 de notre prosopographie.

3) Roussel, *CE*, p. 266-267.

dieux égyptiens, la plupart d'entre eux se sont surtout montrés de fervents dévots du maître de l'île, Apollon.¹⁾ Le collège des Apolloniastes l'avaient choisi comme patron. Cette dévotion pour Apollon n'était d'ailleurs pas incompatible avec une adhésion à d'autres cultes. Un certain Gaius Pedius dédie la statue d'un συγγενής de Ptolémée Évergète II à Apollon et à Artémis et apparaît d'autre part comme souscripteur du Sérapéum C.²⁾ Lucius Plotius fait une dédicace à Héphaistos et verse une drachme pour le Sérapéum C.³⁾ Minatus Staius, le médecin originaire de Cumes, est à la fois donateur d'une couronne d'or au temple d'Apollon et bienfaiteur du temple de Sérapis.⁴⁾ Signalons encore le cas de Spurius Stertinus qui consacre une dédicace à Hydreios, à Artémis Sôteira, aux Charites et aux Nymphes de la fontaine Minoé.⁵⁾ Ces Italiens avaient aussi emporté avec eux leurs cultes domestiques que l'on retrouve dans les peintures liturgiques de Délos.⁶⁾

Ainsi, grâce au caractère cosmopolite de l'île, tous les trafiquants italiens qui y abordaient trouvaient en cet endroit un climat religieux et des dieux qui pouvaient répondre à leur élan de foi; bien avant leurs compatriotes restés sur le sol italien, ils apprirent à y connaître les dieux protecteurs et sauveurs venus d'Alexandrie et déjà revêtus, comme à Érétrie, d'une allure assez égyptisante.⁷⁾

1) Roussel, *Délos*, p. 215 et 273.

2) Hatzfeld, *IRD*, Pedii, 1.

3) Hatzfeld, *IRD*, Plotii, 5.

4) Hatzfeld, *IRD*, Staii, 3.

5) Hatzfeld, *IRD*, Stertinii, 5.

6) A ce sujet, cfr M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels historiés*, Paris, 1926.

7) Cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 74 et 168.

CHAPITRE XIII

LES TRAFIQUANTS ITALIENS EN ASIE MINEURE

Au début du I^{er} siècle avant notre ère, et peut-être dès le II^e siècle, la province d'Asie vit affluer un grand nombre d'Italiens.¹⁾ Ainsi, en 88, plusieurs dizaines de milliers de *Ῥωμαῖοι* trouvèrent la mort dans le massacre ordonné par Mithridate.²⁾

L'importance de cette implantation exige d'envisager la situation des cultes isiaques en Asie Mineure jusqu'à l'aube de l'Empire. Magie,³⁾ dans l'étude qu'il a consacrée aux dieux égyptiens dans ce pays, relève une vingtaine de sites où les divinités d'Alexandrie sont attestées dès l'époque hellénistique.⁴⁾ Souvent cependant les inscriptions, très peu nombreuses à l'intérieur d'un même site, ne nous permettent pas de déterminer si Isis et Sérapis y jouissaient déjà d'un culte officiel. Si les monnaies d'Asie Mineure présentent de nombreux revers isiaques témoignant d'une diffusion mieux assurée,⁵⁾ la plupart d'entre elles sont d'époque impériale et échappent donc aux limites chronologiques de notre enquête.

Pour avoir une idée plus précise, envisageons quelques centres où

1) Sur les Italiens, en Asie Mineure, cfr J. Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 44-50, 90-142; A. J. Wilson, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, p. 121-142.

2) Suivant Valère Maxime, IX, 2, 3 et Memnon, 31, 9 (= *F.G.H.*, III B, p. 352, l. 16-21): 80.000 hommes; suivant Plutarque, *Sylla*, 24, 7: 150.000 hommes. Ces deux chiffres ne sont pas incompatibles, comme le remarque Hatzfeld, *Trafiquants*, p. 45, car Valère Maxime ne parle que des *ciues Romani*, c'est-à-dire des citoyens de plein droit.

3) D. Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins* dans *A.J.A.*, 57 (1953), p. 163-187. On trouvera des additions et une critique de cette étude dans la recension de L. Robert dans *Bull. Epigr.*, 1953, n° 52. Sur les cultes égyptiens en Asie Mineure, on verra également P. M. Fraser dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 32-37.

4) Magie, *op. cit.*, p. 181.

5) L. Robert, *op. cit.*, p. 110-111 s'insurge contre l'opinion de Magie (*op. cit.*, p. 182) qui n'accorde qu'une mince valeur aux témoignages numismatiques.

la présence romaine n'est point douteuse et parfois même considérable.¹⁾

Avant 88, les *Ῥωμαῖοι* sont établis à Pergame et Adramythium en Mysie, à Éphèse et à Tralles en Lydie, à Caunus en Carie, et dans les îles de Cos et Chios. A Pergame, une seule inscription,²⁾ une dédicace à Sérapis, remonte aux IIIe-IIe s. tandis qu'à Adramythium la coiffure d'Isis apparaît sur le revers d'une monnaie émise vraisemblablement au IIe siècle avant J.-C.³⁾

A Éphèse, la documentation épigraphique isiaque comporte une dédicace du IIIe s. avant J.-C., une autre du IIe siècle av. J.-C.⁴⁾ et un cistophore du Ier siècle av. J.-C. porte la coiffure d'Isis.⁵⁾

A Tralles, les dieux égyptiens n'ont laissé aucune trace avant l'époque impériale.⁶⁾

A Caunus, on a mis au jour une dédicace à Sérapis.⁷⁾

Le sol de Cos a livré deux inscriptions des IIIe-IVe s.⁸⁾ et celui de Chios une dédicace d'époque hellénistique.⁹⁾

Entre 88 et 30 avant notre ère, les Romains s'installeront à Smyrne en Lydie, à Priène, à Milet et à Cnide en Carie, et dans l'île de Samos.¹⁰⁾ A Smyrne, Anubis est cité dans une inscription du IIIe siècle av. J.-C.¹¹⁾ et à Cnide un Alexandrin offre une dédicace à Sérapis et Isis.¹²⁾ Si les inscriptions relatives aux cultes isiaques sont d'époque impériale à Milet,¹³⁾ deux autres documents retrouvés à Samos datent du IIe siècle avant J.-C.¹⁴⁾

Nous laisserons de côté la frange septentrionale et méridionale

1) Les trois grands centres romains en Asie Mineure furent Pergame, Tralles et Smyrne; cfr Wilson, *op. cit.*, p. 131.

2) Cfr *Syll.*, 312.

3) Cfr Magie, *op. cit.*, p. 175.

4) Cfr *Syll.*, 296 et 298.

5) Cfr Magie, *op. cit.*, p. 173.

6) Cfr Magie, *op. cit.*, p. 178.

7) Cfr *Syll.* 267, de date incertaine.

8) Cfr *Syll.*, 247-248.

9) Cfr *Syll.*, 256.

10) Cfr Wilson, *op. cit.*, p. 129-136.

11) Cfr *Syll.*, 305.

12) Cfr *Syll.*, 268 qui date peut-être du IIe s. avant J.-C.

13) Cfr *Syll.*, 286-288.

14) Cfr *Syll.*, 252-253.

de l'Asie Mineure car les cultes égyptiens n'y sont pas attestés avant l'époque impériale.¹⁾

En conclusion, les trafiquants romains installés dans cette région du bassin méditerranéen ont pu y rencontrer des Isiaques. Toutefois, les cultes égyptiens sont faiblement représentés à l'époque qui nous occupe; plus de la moitié des 88 inscriptions ²⁾ émanant de l'Asie Mineure continentale ont été gravées sous l'Empire. Les contacts romains noués dans cette portion du monde asiatique n'ont dû avoir que peu d'influence dans la propagation des dieux alexandrins vers l'Italie.

La situation est bien différente de celle de Délos où les inscriptions sont beaucoup plus nombreuses, où les cultes jouissent incontestablement du statut public et où enfin les trafiquants italiens s'adressent aux dieux égyptiens, ce qu'ils ne font pas, à notre connaissance, en Asie Mineure dans le cadre chronologique retenu.

1) Cfr Magie, *op. cit.*, p. 177 et 180.

2) Cfr *Syll.*, 267-351.

CHAPITRE XIV

LA RÉPUBLIQUE ROMAINE ET L'ÉGYPTE PTOLÉMAÏQUE

Les rapports politiques entretenus entre la Rome républicaine et l'Alexandrie des Ptolémées ont amené à diverses reprises des ambassades dans les capitales de l'Italie et de l'Égypte, et ce dès le règne de Ptolémée II Philadelphie, en 273.¹⁾ Ces échanges d'ambassadeurs n'ont guère dû jouer un rôle dans la propagation des cultes isiaques. En effet, les légats romains se recrutaient dans des milieux peu enclins à se convertir aux dieux égyptiens et de plus se rendaient à la cour fortement hellénisée des Lagides. L'image de la visite de Scipion Émilien, venu sous Ptolémée VII Évergète II pour inspecter le royaume d'Égypte et se rendre compte de son intérêt, est significative. Les auteurs opposent le grand patricien, méprisant le luxe oriental mais s'intéressant aux ressources de l'Égypte, au souverain lagide amolli par une vie facile.²⁾ Les envoyés des Ptolémées, de leur côté, accomplissaient leurs missions à Rome, ville qui n'ac-

1) Sur ces rapports politiques, cfr J. H. Schneiderwirth, *Politische Beziehungen zwischen Rom und Aegypten bis zu dessen Unterwerfung*, Heiligenstadt, 1863; Schmid, *Rom und Aegypten in ihre politischen Beziehungen vom Kriege mit Pyrrhus bis auf die Zeiten Konstantins*, Gymn. Progr. Rottweil, 1870; P. Guiraud, *De Lagidarum cum Romanis societate*, Paris, 1879; H. Neuda, *Ueber die politischen Beziehungen zwischen Rom und Aegypten bis zur Thronbesteigung der Königin Kleopatra*, Gymn. Progr. Krems, 1881; Barbagello, *Le relazioni politiche di Roma con l'Egitto dalle origine al 50 a.C.*, Rome, 1901; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I et II, Paris, 1903-1904; H. Winckler, *Rom und Aegypten im 2. Jahrhundert v. Chr.*, Diss. Leipzig, 1933; E. Manni, *L'Egitto tolomaico nei suoi rapporti politici con Roma* dans *Rivista di Filol. Classica*, 1949, p. 79-106 et 1950, p. 229-262; L. Neatby, *Romano-Egyptian Relations During the Third Century B.C.* dans *T.P.A.A.*, 81 (1950), 89-98; E. Olshausen, *Rom und Aegypten von 116 bis 51 v. Chr.*, Diss. Erlangen-Nürnberg, 1963; H. Heinen, *Rom und Aegypten von 51 bis 47 v. Chr. Untersuchungen zur Regierungszeit des 7. Kleopatra und des 13. Ptolomäers*, Diss. Tübingen, 1966.

On trouve aussi, dès le III^e siècle, des Italiens au service des Ptolémées, notamment dans l'armée et dans l'administration; cfr F. Heichelheim, *Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich* dans *Klio, Beiheft*, 18 (1925), p. 80-82, 106-108.

2) Cfr Bouché-Leclercq, *op. cit.*, II, p. 68-70; Manni, *op. cit.*, II, p. 255.

cueillit les dieux égyptiens qu'au début du I^{er} siècle av. J.-C., c'est-à-dire bien après que les premiers diplomates fussent venus des rives du Nil. Les relations diplomatiques ne concernaient d'ailleurs qu'un nombre top restreint de personnes pour avoir une réelle influence religieuse.

L'histoire de la restauration de Ptolémée XIII Aulète sur son trône devait cependant placer l'Égypte au centre de l'actualité romaine.¹⁾ En 58, l'île de Chypre sur laquelle régnait un Ptolémée, frère d'Aulète, fut déclarée province romaine. Les Alexandrins, mécontents de l'inertie du roi d'Égypte dans cette affaire et craignant subir le même sort, s'emportèrent et Ptolémée Aulète jugea prudent de se réfugier en Italie, où il allait vivre jusqu'à la fin de 57, tantôt à Rome, tantôt dans la villa de Pompée sur les Monts Albains.²⁾ Apprenant la présence de leur roi à Rome et ses entreprises en vue de sa restauration, les Alexandrins envoyèrent une députation de cent membres, sous la direction du savant Dion, pour faire connaître leur désapprobation. Mais averti de leur venue, le roi les fit assaillir dès leur débarquement à Pouzzoles.³⁾ Les quelques survivants furent circonvenus et achetés. Dion lui-même, qui logeait chez un certain L. Lucceius, dont il avait fait la connaissance à Alexandrie,⁴⁾ jugea plus sage de garder le silence. Les *optimates* s'opposèrent aux sénateurs achetés qui voulaient confier le rétablissement d'Aulète à Lentulus Spinther. Vers la fin de l'an 57, le roi trouva plus prudent de quitter Rome pour Éphèse et confia ses intérêts à son légat Hammonius. Enfin en 55, le proconsul de Cilicie, Gabinus, à l'instigation de Pompée, entra avec une armée dans Alexandrie et rétablit le roi sur son trône. Un corps d'occupation romaine resta à Alexandrie pour protéger le souverain⁵⁾ et le publicain romain C. Rabirius Postumus, lequel, à Rome, avait prêté d'importantes

1) On relève beaucoup de données sur cette anecdote dans le *Pro C. Rabirio Postumo* de Cicéron; cfr aussi Dion Cassius, XXXIX, 12-16 et 55-63; Plutarque, *Pomp.*, 49,6 et 76,5.

2) Cicéron, *Pro C. Rab. Post.*, III, 6 et Strabon, XVII, 1, 11.

3) Cicéron, *Pro Caelio*, X, 23; Strabon, XVII, 1, 11.

4) Cicéron, *Pro Caelio*, X, 24 et XXI, 51.

5) César, *Bell. civ.*, III, 4, 4 (où il précise que c'était des Gaulois et des Germains), 103, 5; 110, 2; 110, 6; Dion Cassius, XLII, 38, 1; Lucain, V, 402-406.

sommes d'argent à Aulète pour acheter des appuis, fut nommé dioécète d'Égypte; c'était pour lui la seule façon de récupérer les fonds avancés. Cette histoire, qui devait dans la suite coûter cher à Gabinius et à Postumus,¹⁾ n'était que le prélude du *Bellum Alexandrinum* de César et de la rivalité d'Octave avec Antoine et Cléopâtre qui trouverait sa conclusion dans la bataille d'Actium et l'annexion de l'Égypte au monde romain.

Les tractations nées autour de la restauration de Ptolémée Aulète ont peut-être joué un rôle dans l'histoire des cultes isiaques de Rome. En effet, on a songé à rapprocher la date des premières persécutions entreprises en 58 par le Sénat contre les dieux égyptiens des agissements du souverain lagide.²⁾ Son rétablissement sur le trône étant surtout défendu par les démocrates, le roi avait peut-être cherché un appui auprès des Isiaques de la capitale. Il faut toutefois reconnaître que ces derniers pouvaient difficilement se révéler d'une aide efficace pour le souverain déchu.³⁾

Revenant d'Égypte, les grands personnages ramenaient parfois des esclaves adeptes des dieux de leur patrie. Ainsi, on a retrouvé à Rome l'inscription ⁴⁾ funéraire de la famille d'un certain Hermodorus, affranchi de C. Rabirius Postumus, — très vraisemblablement le chevalier qui avait suivi Ptolémée à Alexandrie, — et cet Hermodorus avait une fille prêtresse d'Isis.

Dès la République, on relève les traces d'esclaves égyptiens qui ont pu, peu à peu, contribuer à ouvrir la porte des hautes familles à Isis et à Sérapis. Cicéron lui-même eut à son service pendant plusieurs années un affranchi appelé Aegypta qu'il ne jugeait pas sans culture.⁵⁾ Dans une lettre, il fait savoir à Atticus qu'il a reçu

1) Gabinius fut condamné à une amende et exilé comme insolvable. Rabirius fut accusé de concussion et défendu par Cicéron dans le *Pro C. Rabirio Postumo*.

2) Cfr H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre* dans *R.A.*, 1924, p. 242; L. R. Taylor, *Foreign Groups in Roman Politics of the Late Republic* dans *Hommages Bidez-Cumont*, 1949, p. 329 et n. 3.

3) En réalité, d'après I. Schatzman, *The Egyptian Question in Roman Politics (59-54) B.C.* dans *Latomus*, 30 (1971), p. 363-369. les débats nés autour de la restauration de roi égyptien reposeraient surtout sur des questions financières, issues des prêts consentis à Ptolémée.

4) Cfr *Roma*, 35.

5) Cicéron, *Ad Famil.*, XVI, 15, 1-2; *Ad Att.*, VIII, 15, 1; XII, 37, 1; XIII, 3, 2.

sa missive des mains d'Isidorus qui lui transmettra les nouvelles; ¹⁾ cet Isidorus était vraisemblablement un Égyptien au service de Cicéron ou d'Atticus. Dans une autre page de sa correspondance, l'orateur nous apprend que Sérapion, sans doute un autre fils du Nil, lui a apporté une lettre d'Atticus et il confie à son ami qu'il estime ce personnage qu'il tient pour érudit. ²⁾ Cicéron toujours nous parle de la présence de «*multi eunnuchi ex Aegypto*». ³⁾

Rome d'ailleurs n'attirait pas seulement des esclaves. César y fit donner des spectacles avec des acteurs parlant toutes les langues. ⁴⁾ Les médecins égyptiens, réputés pour leur science, furent probablement séduits par la capitale quand César décida d'octroyer la *ciuitas* aux médecins pour amener et fixer ceux-ci à Rome. ⁵⁾

La ville abritait aussi des artistes nés sur les bords du Nil. Ainsi, quand Ptolémée Philométor, chassé par son frère, vint en personne solliciter l'appui des Romains, il décida de vivre chez un compatriote, le peintre Démétrius le Topographe. ⁶⁾ Pline l'Ancien ⁷⁾ nous entretient d'un peintre nommé Sérapion, habile dans les décorations et peut-être, comme le suppose Schefold, ⁸⁾ l'inventeur du deuxième style. Les devins égyptiens abordent aussi déjà en Italie et Antoine, après sa réconciliation avec César, est sans cesse suivi de son astrologue, venu d'Égypte. ⁹⁾

1) Cicéron, *Ad Att.*, XI 4a et 4.

2) Cicéron, *Ad Att.*, X, 17, 1. Cicéron est aussi entré en rapport, au sujet «d'acquisitions précieuses pour un ami des lettres», avec Hammonius, agent de Cléopâtre à Rome; il se plaint de la conduite de l'Égyptien ainsi que de l'impertinence de Sara (sans doute un diminutif de Sarapion: cfr *Roma*, 254), officier de Cléopâtre. Il accable également la reine pour les affronts qu'elle lui a fait subir quand elle le reçut dans ses jardins de Rome; cfr *Ad Att.*, XV, 15, 2. Ailleurs, dans une lettre d'avril 59 (*Ad Att.*, II, 5, 1), il parle de son désir de visiter l'Égypte et il semble que les triumvirs, Pompée, César et Crassus, aient un moment songé à envoyer Cicéron en mission à Alexandrie auprès de Ptolémée Aulète. Les rapports entretenus par Cicéron avec Cléopâtre à Rome n'étaient peut-être pas uniquement dictés par des raisons culturelles. En tous les cas, Cléopâtre dut vexer sérieusement l'orateur car il écrit à Atticus: «Je hais la reine».

3) Cicéron, *Orator*, 70, 232.

4) Suétone, *Caesar*, 39, 1.

5) Suétone, *Caesar*, 42, 2.

6) Diodore, XXXI, 18.

7) Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXV, 113.

8) K. Schefold dans *Antidóron E. Salin*, 1962, p. 181.

9) Plutarque, *Ant.*, 33, 2.

Quant aux commerçants italiens et égyptiens, comme nous l'avons vu, ils se rencontrent dans l'île de Délos. Nous ne possédons aucune trace d'une communauté de trafiquants italiens fixés à Alexandrie avant la réduction de l'Égypte en province romaine. Trois inscriptions de Délos nous permettent cependant d'établir que des *negotiatores* se rendaient parfois à Alexandrie pour leurs affaires. La première inscription est une dédicace faite peu après 127 en l'honneur de Λόχος Καλλιμῆδου, un συγγενής de Ptolémée Évergète, par les Ῥωμαῖοι ναύκληροι καὶ ἔμποροι épargnés, après la prise d'Alexandrie, grâce à un ordre royal.¹⁾ La deuxième dédicace émane de deux frères Pedii en l'honneur d'un fonctionnaire attaché à la cour du même Ptolémée;²⁾ la troisième, des environs de 100 avant J.-C., est l'œuvre d'*Italici* qui furent à Alexandrie.³⁾ Comme le remarque Hatzfeld, il est pour le moins surprenant que les Ῥωμαῖοι d'Alexandrie ne nous aient laissé des traces de leur activité qu'à Délos.⁴⁾ Cela confirmerait que leur centre commercial était bien l'île d'Apolon, même s'ils allaient de temps en temps régler des affaires dans la capitale lagide.

Au Ier siècle av. J.-C., l'existence d'une communauté italienne à Alexandrie reste problématique.⁵⁾ On rencontre bien sûr des personnages à nom latin dans les papyrus mais il est impossible de savoir s'il s'agit de *negotiatores*, d'Alexandrins romanisés ou de soldats et vétérans romains dont certains se sont fixés en Égypte après l'intervention de Gabinus⁶⁾ et la guerre d'Alexandrie de César⁷⁾ et enfin un plus grand nombre avec l'armée d'occupation. Déjà en 32 av. J.-C., le commandant C. Iulius Papius, accompagné de son fils et de huit centurions, consacre un proscynème à Isis dans son temple

1) Cfr *Inscriptions de Délos*, 1526.

2) Cfr *Inscriptions de Délos*, 1527.

3) Cfr *Inscriptions de Délos*, 1699. La dédicace était sans doute destinée à Marius.

4) Hatzfeld, *Trafiqants*, p. 51. D'autres auteurs attachent plus de valeur à ces témoignages, cfr V. Parvan, *Die Nationalität der Kaufleute im Kaiserreiche*, Diss. Breslau, 1909, p. 17-18; E. Leider, *Der Handel von Alexandria*, Diss. Hambourg, 1934, p. 35.

5) Hatzfeld, *Trafiqants*, p. 143-147.

6) Cfr *supra*, p. 316, n. 5.

7) Cfr César, *Bell. Alex.*, 33, 3.

de Philae.¹⁾ Il est toujours dangereux de s'appuyer sur un argument *a silentio*, mais il est tout de même frappant de constater qu'aucun marchand romain d'Alexandrie n'intervient dans les sources littéraires. Cicéron dans la défense de C. Rabirius Postumus ne mentionne pas un seul *negotiator* d'Alexandrie et l'on doit faire appel à des témoins alexandrins.²⁾ Plus surprenante encore est l'absence de trafiquants dans la guerre d'Alexandrie menée par César. Si, après la ruine de Délos en 88 avant J.-C., des relations directes s'établirent entre Alexandrie et Pouzzoles, elles ne paraissent donc pas avoir déjà entraîné la fixation de colonies.

Parmi tous ces contacts noués entre l'Égypte et l'Italie, certains ont pu, à l'occasion, révéler les dieux égyptiens mais il reste que les rapports suivis entretenus à Délos ont été déterminants dans la propagation des cultes isiaques à l'époque républicaine.

1) A. Bernand, *Les inscriptions grecques de Philae*, I, *Époque ptolémaïque*, Paris, 1969, n° 63, p. 334-343.

2) Cfr Cicéron, *Pro C. Rab. Post.*, XII, 34 et 35; XIII, 36.

LA PÉRIODE IMPÉRIALE

CHAPITRE XV

LA PROVINCE ROMAINE D'ÉGYPTE ET L'ITALIE

Une fois l'Égypte devenue province romaine, ses rapports avec l'Italie impériale devaient naturellement aller en s'intensifiant et les traces laissées par les Égyptiens sur le sol italien se multiplient.

Dans le chapitre réservé à l'examen des noms théophores isiaques, nous avons déjà établi que beaucoup de ces appellatifs trahissaient en fait la présence de nombreux fils du Nil. D'autres indications onomastiques permettent la même conclusion. En effet, des *cognomina* géographiques comme Aegyptus,¹⁾ Alexandria,²⁾ Alexandrinus,³⁾ Busiris,⁴⁾ Canopus,⁵⁾ Ermopolis,⁶⁾ Moeris,⁷⁾ Nilus,⁸⁾ Pha-

1) Aegyptus (et variantes): Milan (*CIL*, V, 6254); Rome (*CIL*, VI, 9578, 30.527); Pompéi (*CIL*, IV, 2107). Total: 4.

2) Alexandria: Vénétie: Brixia (*CIL*, V, 4473); Concordia (*CIL*, V, 8734); Mantoue (*CIL*, V, 4057). Transpadane: Milan (*CIL*, V, 6242). Émilie: Ravenne (*CIL*, XI, 74). Latium: Bouillae (*CIL*, XIV, 4225); Ostie (*CIL*, XIV, 603, 1156, 1177, 1258, 1438 (deux personnes), 4764, 4785, 4786, 5162); Tivoli, (*CIL*, XIV, 3677). Rome (*CIL*, VI, 1420 = 31.991, 1875, 3621 (deux personnes), 4802, 9077, 10.210, 11.022, 11.819, 12.407, 12.423, 14.210, 15.349, 18.074, 18.094, 18.609, 19.128, 20.359, 20.754, 20.987, 21.091 (deux personnes), 23.221, 23.333, 23.976, 24.790, 24.800, 25.147, 28.241, 28.724, 28.852, 29.134, 32.458, 34.332, 36.069, 38.495, XIV, 1300). Campanie: Baies (*CIL*, X, 2038); Capoue (*CIL*, X, 4364); Castellamare (*CIL*, X, 786). Apulie: Bénévent (*CIL*, IX, 1715, 1737). Sardaigne: près de Tharrus (*CIL*, X, 7535). Sicile: Catane (*CIL*, X, 7080). Total: 61 dont 37 pour Rome et 10 pour Ostie.

3) Alexandrinus/a: Vénétie: Aquilée (*CIL*, V, 1428). Transpadane: Milan (*CIL*, V, 6294). Émilie: Ravenne (*CIL*, XI, 194). Latium: Ostie (*CIL*, XIV, 479). Rome (*CIL*, VI, 1063, iii, 21; 11.138, 17.996, 27.949a). Campanie: Misène (*CIL*, X, 3535); Pompéi (*CIL*, IV, C). Sicile: Palerme (*CIL*, X, 7330). Total: 11 dont 4 pour Rome.

4) Busiris: Syracuse (*A.E.*, 46, 207).

5) Canopus: Rome (*CIL*, VI, 10.864).

6) Ermopolis: Priuernum (*CIL*, X, 6445); cfr *supra*, p. 128 et *Priuernum*, 1.

7) Moeris: Sorrente (*CIL*, X, 713).

8) Nilus: Transpadane: Nouaria (*CIL*, V, 6516). Latium: Ostie (*IG*, XIV, 935 — en grec). Rome (*CIL*, VI, 17.249, 20.157, 24.017, 26.708, 27.195). Campanie: Musée de Naples (*CIL*, X, 8059, 214); Naples (*IG*, XIV, 826,

rus,¹⁾ ont été portés par des Égyptiens ou des Alexandrins. On notera une nouvelle fois que ces appellatifs sont surtout abondants dans la ville cosmopolite de Rome et dans le port d'Ostie. Les surnoms Lotus,²⁾ Ptolemaeus,³⁾ Ptolemais,⁴⁾ Cleopatra⁵⁾ et Arsinoe⁶⁾ peuvent aussi nous renvoyer à l'Égypte, mais de manière moins certaine.

À côté de ces indices onomastiques, l'installation d'Égyptiens est confirmée par les sources littéraires et épigraphiques. Beaucoup de ces Égyptiens débarquaient en Italie comme esclaves; en effet, leur patrie fournissait le plus gros contingent d'esclaves acheminés d'Afrique vers Rome.⁷⁾ Tacite rapporte que sous Néron les esclaves aux dieux exotiques se comptaient par peuplades.⁸⁾ Il était en effet de bon ton d'avoir à son service des serviteurs importés de la vallée du Nil. Martial confie que, pour lui, l'esclave idéal doit être né sur les bords du Nil car il n'est point de terre qui inspire plus de folâtre

30 — en grec). Calabre: Brundisium (*CIL*, IX, 97). Total: 10 dont 5 pour Rome.

1) Pharus: Vénétie: Vérone (*CIL*, V, 3472). Samnium: Chieti (*CIL*, IX, 6317). On peut ajouter l'esclave Pharius de Sénèque (*Ep.*, 83, 4).

2) Lotus: Campanie: Pompéi (*CIL*, X, 1050). Rome (*CIL*, VI, 23.132). Lotos: Rome (*CIL*, VI, 23.117). Melilotus: Rome (*CIL*, VI, 26.939).

3) Ptolemaeus (et variantes): Émilie: Modène (*CIL*, XI, 916), Ravenne (*CIL*, XI, 77). Latium: Decimo (*CIL*, XIV, 2063); Ostie (*CIL*, XIV, 256, 185; 4569 dec. xiii, 10). Rome (*CIL*, VI, 1058, iii, 120, 9828, 10.781, 12.827, 14.488, 14.995, 18.182, 18.632, 20.587, 20.648, 25.961, 27.546, 36.028, 36.089a, 38.929). Campanie: Misène (*CIL*, X, 3579). Calabre: Brundisium (*CIL*, IX, 6079, 47). Total: 22 dont 15 pour Rome.

4) Ptolemais (et variantes): Rome (*CIL*, VI, 6695, 10.960, 20.587). Bruttium: Rhegium Iulium (*CIL*, X, 7). Campanie: Pouzzoles (*CIL*, X, 1568 et 3018). Total: 6 dont 4 pour Rome. En dehors de l'Égypte, il existait des villes appelées Ptolemaïs en Cyrénaïque, en Éthiopie et en Libye.

5) Cleopatra: Vénétie: Vérone (*CIL*, V, 3511). Latium: Minturnae (*CIL*, I², 2681, ligne 7). Rome (*CIL*, I², 2528; *CIL*, VI, 12.754 = *IG*, XIV, 1441). Total: 4 dont 2 pour Rome.

6) Arsinoe: Samnium: Aesernia (*CIL*, IX, 2656). Rome (*CIL*, VI, 8456, 10.848 (deux personnes), 15.361, 18.210, 18.287, 20.000, 20.858, 21.451, 21.968, 26.780, 27.210, 29.304, 34.965). Apulie: Bénévent (*CIL*, IX, 2017). Lucanie: Potentia (*CIL*, IX, 6328). Total: 17 dont 14 pour Rome.

7) Cfr M. Bang, *Die Herkunft der römischen Sklaven* dans *R.M.*, 25 (1910), p. 248. Le même auteur dans cet article (p. 225, 229 et 232) énumère une série d'esclaves égyptiens ayant travaillé en Italie. *B.G.U.*, 1114, 3 et 5 signale un marchand d'esclaves à Alexandrie en 8 av. J.-C.

8) Tacite, *Ann.*, XIV, 44.

gaieté.¹⁾ Stace prête à ces hommes le sens de la répartie et l'habileté à débiter des plaisanteries apprises²⁾ et Cicéron en côtoie qui ne sont pas sans culture.³⁾ Sénèque, pour sa part, possédait un petit serviteur appelé Pharius, nom typique du Delta.⁴⁾ Le parvenu Trimalcion étalant sa richesse dans un festin plantureux fait servir ses hôtes par des esclaves alexandrins et égyptiens.⁵⁾ Octavie avait à son service un flûtiste égyptien⁶⁾ et nous avons déjà eu l'occasion de déceler maints Égyptiens dans le monde du spectacle.⁷⁾ Leur place y était importante car Martial consacre une épigramme en l'honneur du théâtre romain, l'acteur Paris incarnant les délices de Rome et tout l'esprit du Nil.⁸⁾

Grâce à leur habileté, certains individus ont pu atteindre des places en vue, tel Crispinus, originaire de Canope ou de Memphis, qui, après avoir gagné sa vie à Rome en colportant du poisson salé,⁹⁾ fut installé à la tête de l'ordre équestre par Domitien. Juvénal indigné par la réussite insolente de ce vil personnage en fit sa bête noire mais Martial flatte le même Crispinus pour qu'il patronne ses vers. Un compatriote de Crispinus, Electus fut chambellan (*a cubiculo*) de Commode.¹⁰⁾ Claude, déjà, estimait particulièrement son affranchi Harpocras auquel il octroya le droit de se faire porter en litière dans Rome et de donner des spectacles publics.¹¹⁾

Des médecins égyptiens, à l'habileté renommée,¹²⁾ exercèrent leur art à Rome. Sous Tibère, le lichen, venu d'Asie, s'étant glissé pour

1) Martial, *Epigr.*, IV, 42, 1-6.

2) Stace, *Silvae*, II, 1, 73 et V, 5, 66-69.

3) Cfr *supra*, p. 317.

4) Sénèque, *Ep.*, 83, 4. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 41, n. 4 songe à la possibilité d'un nom isiaque (cfr Isis *Pharia*). En fait, il s'agit plutôt d'un nom d'origine géographique. Stace (*Silvae*, II, 1, 73 et V, 5, 66-69) parle des jeunes garçons débarqués des navires de Pharos.

5) Pétrone, *Satiricon*, 31; 35; 68.

6) Tacite, *Ann.*, XIV, 60, 2-3; 61, 10.

7) Cfr *supra*, p. 101-102.

8) Martial, *Epigr.*, XI, 13, 1-7.

9) Juvénal, I, 26-30; IV, 1-33, 108-109; Martial, *Epigr.*, VII, 99, 1-2; VIII, 48.

10) Herodien, I, 17, 6.

11) Suétone, *Claud.*, 28, 1.

12) C'était une véritable recommandation pour un médecin d'avoir étudié à Alexandrie: cfr Ammien Marcellin, XXII, 16, 18.

la première fois en Italie, des spécialistes égyptiens de cette maladie se rendirent dans la péninsule pour écarter le fléau.¹⁾ Plus tard, pour soigner son ami Cossinus, chevalier romain, attaqué du même mal, Néron manda un médecin égyptien.²⁾ Gravement malade, Pline le Jeune, eut recours à Harpocras, un iatralipte memphite; ³⁾ en remerciement, il obtint pour lui de l'empereur Trajan la *ciuitas romana*. A Naples, une inscription signale aussi un *medicus* originaire des bords du Nil et affranchi par Decimus Seruilius.⁴⁾ A Milan, on trouve encore trace aux IV-Ve siècle d'un praticien qui «avait pour patrie la toute divine Égypte».⁵⁾

Les villes d'Italie reçurent également la visite d'athlètes alexandrins.⁶⁾ Une inscription de Naples a conservé le souvenir du passage d'une de leurs associations; ⁷⁾ un collège du même genre s'établit à Rome, près des Thermes de Titus, sous les Antonins.⁸⁾

Rome attirait aussi les artistes alexandrins, et, certaines influences provenant d'Alexandrie, comme la mode des paysages nilotiques, suffiraient à le prouver.⁹⁾ La capitale regorgeait encore, selon

1) Pline l'Ancien, *H.N.*, XXVI, 4.

2) Pline l'Ancien, *H.N.*, XXIX, 93.

3) Pline le Jeune, *Epist.*, X, 5 (4); 6 (22); 7 (23); 10 (5). L'iatralipte soignait au moyen de massages.

4) *CIL*, X, 1497 = *IG*, XIV, 809.

5) H. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I, *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955, n° 1907; *Bull. Epigr.*, 1951, 249; 1952, 189; 1955, 285.

6) Cfr *Roma*, 90, 91, 92 et 110; *Portus*, 7. Voir aussi *CIL*, VI, 10.197 (épitaphe d'un gladiateur alexandrin à Rome) et *CIL*, V, 3465 (épitaphe d'un rétiaire alexandrin à Vérone).

7) *IG*, XIV, 747 de 103-116 après J.-C. Sur les associations d'athlètes égyptiens à Rome, cfr M. San Nicolò, *Ägyptische Vereinswesen zur Zeit der Ptolomäer und Römer*, München, 1913, p. 61-65.

8) *IG*, XIV, 1054, 1055, 1102, 1103 (= *Roma*, 91), 1104 (= *Roma*, 92), 1105, 1107, 1109 et 1110.

9) A propos de l'influence des artistes alexandrins sur l'art romain, on pourra, par exemple, consulter: G. Bendinelli, *Éléments alexandrins dans la peinture romaine de l'époque de l'Empire* dans *B.S.A.A.*, 1931, p. 227 sq.; F. von Bissing, *Raumillusion und Prospekte in der Wandmalerei. Ihr vermutlicher ägyptischer Ursprung* dans *Fontes Ambrosiani*, 25-27, 1951 (= *Miscell. Galbati*, II), p. 33-45; Ch. Picard, *Sur quelques représentations nouvelles du Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires* dans *B.C.H.*, 76 (1952), p. 61-95; Id., *Propos et documents concernant la toreutique alexandrine* dans *R.A.*, 1961, I, p. 113-150; K. Schefold, *Vorbilder römischer Landschaftmalerei* dans *Mitt. d. deut. arch. Inst. in Kairo*, 71 (1956), p. 211-

Strabon,¹⁾ de lettrés alexandrins; parmi eux les philosophes devaient répandre en Italie la gnose, le néo-platonisme et le manichéisme.²⁾ Chérémon de Naucratis, après avoir dirigé la Bibliothèque d'Alexandrie, fut appelé à Rome pour servir de précepteur à Néron. Des devins encore quittaient leur lointaine terre d'Égypte pour tenter fortune à Rome.³⁾

Un important contingent d'Égyptiens et d'Alexandrins était constitué par les marins attachés à la flotte militaire de Ravenne et de Misène.⁴⁾ Pour la période qui s'étend de 71 à 211 après J.-C., Starr⁵⁾ a relevé trente-trois (15%) soldats venus d'Égypte et vingt-et-un (10%) *Alexandrini* dans la flotte de Misène, et cinq (6%) soldats égyptiens et trois (4%) *Alexandrini* dans celle de Ravenne. Ces marins ont pris part à la propagation des cultes isiaques. Probablement sous leur influence, plusieurs trières ont été baptisées Isis.⁶⁾ Leur dévotion s'adressait aussi à Sérapis, protecteur sur mer des marchands et des militaires.⁷⁾ Apion, une recrue originaire de Philadelphie, arrivé à Misène, écrit à son père une lettre dans laquelle il remercie Sérapis de l'avoir sauvé des dangers de la traversée.⁸⁾ Sérapion et Sérapias sont des *cognomina* fréquents dans les familles de ces marins.⁹⁾ A Rome, dans la zone des Thermes de Trajan, à proximité des *Castra Misenatium*, réservés aux quartiers d'hiver des

231; H. Mobius, *Alexandria und Rom* dans *Abhandl. d. Bayerischen Akad. d. Wiss.*, 59 (1964).

1) Strabon, XIV, 5, 15.

2) Cfr J. Schwartz, *Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts* dans *Z.P.E.*, 1 (1967), p. 197-217.

3) Othon avait à son service le devin Ptolémée qui, comme son nom l'indique, avait probablement vu le jour à Alexandrie; cfr Plutarque, *Galba*, 23, 4; Tacite, *Hist.*, I, 22, 3-5. Un certain Apollonius avait prédit en Égypte la mort de Caligula et fut envoyé à Rome pour avertir l'empereur; cfr Dion Cassius, LIX, 29, 4.

4) Cet enrôlement d'Égyptiens dans les flottes militaires est une exception à la règle qui leur fermait tous les autres accès à l'armée romaine; cfr C. G. Starr, *Roman Imperial Navy*, 2e éd., 1960, p. 77.

5) Starr, *op. cit.*, p. 75. Nous signalons une série de ces marins, cfr *Misenum*, 2-20.

6) Cfr *CIL*, VI, 3123; X, 3615, 3618, 3640.

7) Aelius Aristide (45, 23) écrit: «Sérapis est grand sur mer et les marchands et les militaires sont gardés par lui».

8) Cfr *B.G.U.*, II, 423. Sur cette lettre, cfr Starr, *op. cit.*, p. 79 et 87; Thylander, *Étude sur l'épigraphie latine*, p. 170.

9) Cfr *Misenum*, 14-15 et 17-20.

marins, on a retrouvé un Sérapis bryaxidien provenant peut-être d'un *sacellum* aménagé par les soldats ¹⁾ au compagnon d'Isis. Enfin, l'existence de navarques appartenant à la flotte de Misène et chargés semble-t-il, d'organiser le *Navigium Isidis* confirme la dévotion de ces marins pour les dieux égyptiens attentifs à la sauvegarde des navigateurs.²⁾

D'autres marins ont joué un rôle important dans la diffusion des cultes isiaques sous l'Empire: ce sont les commerçants venus d'Alexandrie pour apporter le blé égyptien et divers produits d'exportation ³⁾ qu'ils débarquaient jusqu'à l'époque de Trajan dans le grand *emporium* de Pouzzoles.⁴⁾ Suétone ⁵⁾ nous raconte qu'Auguste, longeant la baie de Pouzzoles, fut acclamé par les passagers et les matelots d'un navire venu d'Alexandrie et que, ravi de cet hommage, il donna quarante pièces d'or à chacun de ses compagnons afin qu'ils achètent des marchandises d'Alexandrie. Sénèque,⁶⁾ détenteur d'intérêts commerciaux en Égypte, nous décrit l'arrivée des navires alexandrins que tout un peuple avide de ce spectacle est venu attendre en se pressant sur le môle de Pouzzoles. Après les

1) Cfr *Roma*, 323.

2) Cfr *supra*, p. 149-150.

3) Parmi ces produits, on peut citer le papier, le verre, les vêtements et des pierres de construction. Néron faisait même venir d'Alexandrie le sable pour les lutteurs de la Cour (cfr Suétone, *Nero*, 45, 1). Martial (*Epigr.*, XI, 11, 1) cite des gobelets et des vases ciselés venus du Nil tiède. Sur le commerce alexandrin avec l'Italie impériale, cfr V. Parvan, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreiche*, Diss. Breslau, p. 99-107; F. Leider, *Der Handel von Alexandria*, Diss. Hambourg 1934, p. 36-45; A. C. Johnson, *Roman Egypt to the Reign of Diocletian*, Paterson, 1959 (= *An Economic Survey of Ancient Rome*, t. II, éd. par T. Frank), p. 335-388. Si les Alexandrins exportaient beaucoup, les navires égyptiens regagnaient leur pays peu chargés; cfr Strabon, XVII, 1, 7.

4) Pouzzoles depuis la chute de Délos était le grand port reliant l'Italie à Alexandrie; cfr Cicéron, *Pro C. Rabirio Postumo*, XIV, 40; *Pro Caelio*, X, 23. L. Casson, *The Isis and her Voyage* dans *T.P.A.A.*, 81 (1950), p. 43-56 a reconstitué le chemin emprunté depuis Alexandrie: Chypre, la côte méridionale de l'Asie Mineure, Rhodes, la côte méridionale de la Crète, Malte, Syracuse, Messine et enfin Pouzzoles. Au retour, grâce aux vents dominants du N.E., une fois Messine dépassée, les bateaux mettaient le cap directement sur Alexandrie.

5) Suétone, *Aug.*, 98, 2-3.

6) Sénèque, *Ep.*, 77, 1 et 3. Cfr Faider, *Sénèque en Égypte* dans *B.I.F.A.O.*, 30 (1930), p. 83-87.

aménagements entrepris par Claude et surtout par Trajan pour assurer la sécurité du port d'Ostie, le trafic alexandrin déserta Pouzzoles pour aborder aux nouveaux quais tout proches de Rome.¹⁾ Cette arrivée massive de commerçants égyptiens eut une conséquence sur la diffusion des cultes isiaques en Italie. Ostie et Porto, qui jusque là n'avaient réservé qu'un accueil froid à Isis et à Sérapis, parvenus en ces lieux par l'intermédiaire de Rome, vouent un véritable engouement pour les dieux nilotiques auxquels on ne dédia pas moins de quatre temples.²⁾

Au Nord-Est de l'Italie, le port d'Aquilée, grande cité commerçante en pleine expansion au début de l'Empire, recevait aussi des navires alexandrins car l'*edictum de pretiis* qui fixe les prix maxima de fret fait allusion au commerce d'Alexandrie à Aquilée.³⁾ Cette ville où l'on a retrouvé de nombreuses pièces égyptiennes ou égyptisantes⁴⁾ a conservé la trace de quelques Égyptiens et Alexandrins⁵⁾ et les cultes isiaques y sont particulièrement florissants. Éloignée des grands centres de diffusion isiaque, la Campanie et le Latium, Aquilée s'est tournée vers les dieux nilotiques grâce à ses contacts avec les marchands égyptiens. Les Égyptiens ont laissé sur la côte dalmate de nombreuses traces de leurs passages qui attestent leur présence dans l'Adriatique. Les cultes égyptiens remarquablement bien implantés en Pannonie ont gagné cette lointaine région à partir d'Aquilée.⁶⁾

1) Cfr R. Meiggs, *Roman Ostia*, Oxford, 1960, p. 54-62. Les ναύκληροι τοῦ πορευτικοῦ Ἀλεξανδρείνου στολοῦ offrent, à Porto, une dédicace à Commode (cfr *IG*, XIV, 918).

2) Seuls deux documents isiaques sont antérieurs à cette époque (cfr *Ostia*, 118 et 119). Pour les temples, cfr *Ostia*, 66 (Sérapéum), 93-95 (Iséum), *Portus*, 20 (Sérapéum et Iséum).

3) Cfr S. Panciera, *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquilée, 1957, p. 90-91. L'édit est publié dans *A.E.*, 47, 148.

4) Cfr *Aquileia*, 29-35.

5) Cfr *CIL*, V, 1142, 1428; *IG*, XIV, 2338; *Aquileia*, 18. Sur la présence d'Orientaux à Aquilée, cfr G. Brusin, *Orientali in Aquileia romana* dans *Aquileia Nostra*, 24-25, (1953-54), col. 57-70.

6) On trouvera les nombreux témoignages égyptiens de Yougoslavie et de Hongrie dans J. Leclant dans *Orientalia*, 1958, p. 98-100; 1961, p. 400-403; 1963; p. 214-215; 1964, p. 394-396; 1966, p. 171; 1967, p. 220-222; 1968, p. 132; 1970, p. 364-365. Sur la Pannonie, cfr V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leyde, 1961 (= *E.P.R.O.*, 1); A. Mócsy dans *R.E.*, Suppl., IX (1962), col. 734-736. Sur l'importance

En Campanie, des Alexandrins débarquèrent aussi à Naples et Néron, charmé de s'entendre célébrer dans des cantates par ces étrangers récemment arrivés en foule dans la ville, en fit venir un plus grand nombre.¹⁾ A Pompéi, qui servait de port à Nola, à Acerrae et à Nuceria,²⁾ on trouve un marchand de toile alexandrin³⁾ et le tombeau d'une femme nommée Nouphe, nom de consonnance égyptienne.⁴⁾

Les nombreux esclaves éthiopiens⁵⁾ acheminés vers l'Italie ont pu également à l'occasion, comme nous l'avons vu, propager les divinités d'Égypte.⁶⁾

Poussés par diverses raisons, tous ces Alexandrins et ces Égyptiens, qui débarquaient sur le sol italien, ont contribué à un essor accru des cultes isiaques dans les sites où ceux-ci étaient déjà fixés et ont implanté les dieux égyptiens dans de nouvelles régions. Nous avons d'ailleurs déjà noté que certains de ces étrangers d'Aquilée, cfr aussi J. Leclant, *Histoire de la diffusion des cultes égyptiens* dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 94.

1) Suétone, *Nero*, 20, 5. Naples fut supplantée comme ville commerciale par Pouzzoles dès le II^e siècle avant J.-C. et comme centre industriel par Capoue; cfr J. Beloch, *Campanien*, Breslau, 2e éd., 1890, p. 54-55.

2) Cfr Strabon, V, 4, 8.

3) *CIL*, IV, 3340 c. Sur cette inscription, cfr Mommsen dans *Hermes*, 12 (1877), p. 91 sq., 107 et n. 3.

4) Cfr Minervini dans *Bull. Arch. Napolit.*, 3 (1854-55), p. 57-59. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 40, n. 1 songe à faire dériver Nouphe de Chnoupis; on pourrait aussi le rapprocher du copte NOYŮE, issu de *nfr* égyptien. Minervini, *ibidem* croit à un cimetière alexandrin; il est suivi par Lafaye, p. 157. En réalité, comme le note Tran Tam Tinh, *op. cit.*, p. 56, en dehors de la tombe de Nouphe, on n'a point mis au jour un cimetière spécialement réservé aux Alexandrins.

5) La vogue des esclaves éthiopiens existait déjà à l'époque de Théophraste, *Caract.*, 21: «le vaniteux se fait accompagner dans ses sorties d'un esclave éthiopien». Les balsamares en forme de tête négroïde attestent aussi cette mode dans l'Empire romain; cfr M. Malaise, *A propos d'un buste balsamaire en bronze du musée de Tongres. Sur les traces d'influences alexandrines à Atuatuca dans Latomus*, 29 (1970), p. 144-148. Les auteurs anciens signalent des esclaves éthiopiens, cfr Pline l'Ancien, *H.N.*, VIII, 131; X, 122; Martial, VII, 87, 2 et 5; Pétrone, *Satiricon*, 34; Juvénal, VIII, 33; Suétone, *Calig.*, 57, 10. L'épigraphie nous livre toute une série de personnages appelés Meroe qui sont probablement des Éthiopiens: Vénétie: Asolo (*CIL*, V, 2098); Aquilée (*CIL*, V, 1328); Brixia (*A.E.*, 52, 135). Transpadane: Turin (*CIL*, V, 7035). Étrurie: Florence (*CIL*, XI, 6716, 66). Rome (*CIL*, VI, 10.055, 16.175, 20.567, 22.066, 23.188, 25.692, 28.304, 28.550, 35.991).

6) Cfr *supra*, p. 75.

avaient honoré leurs divinités en Italie et s'étaient même intégrés aux collèges isiaques locaux.¹⁾ Ces émigrants ont appris aux Romains à organiser le clergé isiaque sur le modèle alexandrin ²⁾ et ont introduit dans la religion d'Isis et de Sérapis une note exotique perceptible dans certains temples et dans l'engouement pour les sculptures égyptisantes.³⁾

Les échanges Alexandrie-Rome ne se faisaient pas à sens unique et la province romaine d'Égypte a reçu la visite de nombreux Italiens attirés par les antiquités pharaoniques, par le climat réputé salubre ou, plus matériellement, par des intérêts financiers. Si avant de devenir province romaine, l'Égypte vit déjà aborder quelques visiteurs,⁴⁾ le pays ne devint vraiment un centre de tourisme qu'après sa soumission à Rome.⁵⁾ Le circuit classique menait les voyageurs romains d'Alexandrie au temple de Philae avec une station dans les sites les plus célèbres: d'abord à Memphis et aux pyramides, puis dans le Fayoum, ensuite à Thèbes et au Colosse de Memnon,⁶⁾ d'où ils se rendaient dans la vallée des Rois ⁷⁾ pour atteindre enfin Assouan et Philae, à la fois un lieu de tourisme et de pèlerinage où divers Romains ont gravé un proscynème à Isis.⁸⁾ Certains touristes

1) Cfr *supra*, p. 74.

2) Cfr *supra*, p. 136.

3) Cfr *supra*, p. 241-242.

4) Déjà en 112 avant J.-C., le sénateur L. Memmius, venu à Alexandrie pour accomplir une mission diplomatique, désira visiter l'Égypte. Un papyrus de Tebtynis (I, 33) nous a conservé la circulaire envoyée par un haut fonctionnaire alexandrin aux autorités du Fayoum pour qu'elles préparent une réception chaleureuse à cet hôte de marque. On recommande de lui montrer le Labyrinthe et les crocodiles sacrés. Diodore, I, 83 rapporte qu'à l'époque où le roi Ptolémée Aulète n'était pas encore l'allié des Romains, les Égyptiens recevaient avec le plus grand empressement les voyageurs d'Italie.

5) Sur le tourisme en Égypte, cfr J. G. Milne, *Greek and Roman Tourists in Egypt* dans *Journal of Egyptian Archaeology*, 3 (1916), p. 76-80; N. Hohlwein, *Déplacements et tourisme dans l'Égypte romaine* dans *C.d.É.*, 15 (1940), p. 253-278.

6) Cfr A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Le Caire, 1960.

7) Cfr par ex. A. Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, II, 1848, n° 222 et 246; R. Cagnat, *Inscript. graecae ad res romanas pertinentes*, I, 1210. Voir aussi J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois*, 1920.

8) E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae*, II, *Haut et Bas Empire*, Paris, 1969, n° 139, 147, 153, 157, 159 et 168.

étaient de naissance illustre. Sous Auguste, le sénateur C. Numonius Vala visita le temple d'Isis à Philae en l'an 2 de notre ère.¹⁾ Un peu avant 205, M. Herennius Faustus, de rang consulaire, fit graver son *cursus honorum* sur le socle du colosse de Memnon.²⁾ Des empereurs et des membres de leur famille entreprirent le voyage d'Égypte ou séjournèrent à Alexandrie.³⁾

La vallée du Nil était aussi recommandée par les médecins comme lieu de cure, surtout pour les phtisiques et les poitrinaires, et le voyage en mer vers Alexandrie leur était déjà favorable.⁴⁾

Les rapports commerciaux étroits noués entre l'Égypte et l'Italie ainsi que les intérêts financiers possédés par de nombreux Romains en terre égyptienne amenaient encore tout un contingent d'Italiens en Égypte. Alexandrie, grand centre culturel, attirait des étudiants qui avaient l'occasion d'y compléter leur formation, surtout dans le domaine médical. La centralisation de toute la vie administrative à Rome créait des déplacements continuels entre l'Égypte et la capitale de l'Empire.

Enfin, il faut rappeler l'existence d'un grand nombre de soldats enrôlés dans les légions fixées sur le sol égyptien,⁵⁾ mais nous avons vu que les militaires n'avaient guère joué de rôle dans la diffusion des cultes isiaques en Italie.⁶⁾

1) *CIL*, III, 74.

2) *CIL*, III, 52 = A. et E. Bernand, *Inscript. du Colosse*, n° 60.

3) Ce fut le cas de Germanicus, de Vespasien, de Titus, d'Adrien, de Septime Sévère et de Caracalla.

4) Cfr Celse, III, 22, 8 et IV, 10; Pline l'Ancien, *H.N.*, XXIV, 28; XXVIII, 54; XXXI, 63; Pline le Jeune, *Ep.*, V, 19, 6.

5) Cfr Lesquier, *L'armée romaine d'Égypte*, Le Caire, 1918, A. S. Hoey, *Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army* dans *T.P.A.A.*, 1939, p. 456-481 a montré que les cultes orientaux étaient tolérés dans l'armée mais les sanctuaires aménagés en-dehors des camps.

6) Cfr *supra*, p. 93.

CONCLUSIONS

Durant les II^e et I^{er} siècles avant notre ère, les trafiquants italiens se sont installés en Grèce, dans les îles de la mer Égée et en Asie Mineure, principalement le long de la côte occidentale. Dans toutes ces régions, ils ont pu rencontrer les dieux alexandrins mais ce sont les *negotiatores* de Délos qui ont joué le rôle essentiel dans la propagation des cultes isiaques en Italie. C'est en effet dans cette île que l'on trouve le plus grand nombre de 'Ρωμαῖοι et c'est à Délos que les cultes égyptiens sont le mieux attestés; de plus et surtout les Italiens n'y ont pas seulement côtoyé Isis et Sérapis mais ils ont voulu prendre part à leur culte. Sur moins de 80 ans, de 166 à 88, les documents de Délos nous ont conservé les noms de 115 Italiens qui ont adhéré à la religion isiaque, alors que le reste de la Grèce nous livre seulement cinq ou six noms et l'Asie Mineure aucun. Par ailleurs, beaucoup de Romains des Cyclades, d'Athènes et de l'Eubée sont en liaison avec Délos, ce qui nous ramène de nouveau à l'île d'Apollon. Dans ce centre commercial, comme nous l'avons expliqué, les *negotiatores* vécurent dans un climat social et ethnique particulièrement favorable qui permit aux Romains de se tourner sans entrave vers les nouveaux dieux.

Le cadre chronologique de la diffusion des cultes isiaques en Italie s'éclaire si l'on rend responsable les 'Ρωμαῖοι de Délos de l'entrée des dieux alexandrins dans leur patrie. Les plus anciennes traces relevées en Campanie, à Pouzzoles et à Pompéi, et remontant vraisemblablement au milieu du II^e siècle avant J.-C., s'accordent avec la date de l'implantation romaine à Délos en 166. L'établissement à Rome du Collège des pastophores, qui doit correspondre à une époque de diffusion, prend place sous Sylla alors que c'est précisément un peu avant, en 88, que les Romains quittèrent l'île en grand nombre. De plus, les cultes isiaques pénétrèrent d'abord en Campanie. Or, comme nous l'avons vu, beaucoup de trafiquants de Délos étaient issus de cette région.

Nous avons également relevé différents points communs entre les cultes isiaques pratiqués à Délos et en Italie. Nous pouvons

ajouter que la présence d'Anubis sur le sol italien s'explique bien si l'on attribue un grand rôle à Délos, où le dieu cynocéphale est très souvent cité aux côtés d'Isis et Sérapis alors qu'à Alexandrie il n'est presque jamais associé à ces dieux. Enfin le Sérapis de Canope et l'Isis Taposiris adorés en Italie sont aussi présents à Délos. Leur existence dans la péninsule peut être le fait de Romains ayant séjourné à Délos ou d'Égyptiens ayant abordé en Italie.

Enfin, l'influence exercée par la Sicile semble presque inexistante ou fort limitée tandis que les relations directes entretenues par la République romaine avec l'Égypte ptolémaïque, de par leur caractère épisodique ou diplomatique, n'ont guère pu révéler largement les cultes isiaques.

En conclusion, la première phase de la diffusion des cultes égyptiens vers l'Italie fut surtout l'œuvre des trafiquants de Délos abordant à Pouzzoles.

Les caractères étrangers aux cultes isiaques pratiqués dans l'île d'Apollon seront introduits plus tard, grâce aux divers contacts, suivis et directs, nourris par les Italiens et les Égyptiens, principalement par l'intermédiaire du port d'Ostie pour l'Italie centrale et par le biais du port d'Aquilée pour la Cisalpine. Enfin, les marins égyptiens et alexandrins des flottes militaires de Ravenne et de Misène ont également dû prendre part à la diffusion de leurs dieux.

QUATRIÈME PARTIE

LA DIFFUSION DES CULTES ÉGYPTIENS
SUR LE SOL ITALIEN

CHAPITRE XVI

L'EXTENSION DES CULTES ÉGYPTIENS: LES SITES ISIAQUES D'ITALIE

Après avoir vu comment les cultes isiaques ont pénétré en Italie, il convient de rechercher quelle fut leur réelle extension dans la péninsule. Pour ce faire, il est nécessaire d'écarter les sites qui nous ont livré des documents dont la nature isiaque est contestable. En effet, dans notre introduction, nous avons déjà attiré l'attention du lecteur sur la difficulté d'interprétation que posent certains objets dont le témoignage peut être d'ordre cultuel ou culturel. Voici la manière dont nous avons procédé pour classer les sites en quatre catégories. Notons d'abord que nous n'avons tenu aucun compte des rares inscriptions dont le caractère isiaque est très conjectural.¹⁾

Nous avons retenu comme *sites isiaques assurés* (I) les endroits ayant livré des inscriptions ou des témoignages archéologiques probants c'est-à-dire soit les restes d'un temple, soit une statue ou plusieurs statuettes isiaques d'époque gréco-romaine, soit encore un bas-relief, des monnaies ou un instrument cultuel. Nous avons également rangé sous cette rubrique les lieux pour lesquels les sources littéraires signalent la présence des dieux égyptiens. Nous soulignons dans cette première catégorie les foyers isiaques particulièrement importants, c'est-à-dire là où un temple, un sacerdoce ou un collègue attestent que les divinités alexandrines jouissaient d'un culte non seulement au niveau de l'individu mais aussi de la collec-

1) Ce sont les inscriptions suivantes :

Vénétie: *Aquileia*, 17, 23; *Bellunum*, 1; *Verona*, 7.

Émilie: *Bononia*, 2; *Mutina*, 3; *Rauenna*, 1.

Étrurie: *Faesulae*, 3.

Latium: *Ostia*, 8; *Portus*, 12.

Rome: 12, 64, 77, 100, 110.

Campanie: *Pompei*, 4, 24.

Sicile: *Catana*, 1.

En réalité, seul Bellunum est ainsi écarté car les autres villes ont livré des documents isiaques assurés.

tivité. De même nous relèverons les autres sites fertiles en documents isiaques.¹⁾

La seconde classe (II) réservée aux *sites isiaques probables* regroupera les lieux où l'on a découvert isolément des témoins archéologiques mineurs mais isiaques; ces derniers (statuettes, amulettes, etc....) ont pu échouer en un lieu donné sans pour autant être un témoin de la vie des habitants de l'endroit.

Le troisième groupe (III) est constitué des sites où l'on a seulement exhumé des documents pharaoniques ou égyptisants ou encore des images de divinités étrangères au cycle isiaque traditionnel de l'époque gréco-romaine.

Enfin une quatrième et dernière catégorie (IV) rassemblera les sites où les dieux alexandrins apparaissent exclusivement dans l'onomastique.

Il est clair que plusieurs centres isiaques assurés ou probables ont aussi rendu des objets pharaoniques et égyptisants ou des noms théophores mais nous ne les avons évidemment pas repris une seconde fois dans l'un des deux derniers groupes.

Plutôt que d'infliger au lecteur une fastidieuse énumération, nous allons lui présenter le résultat de ce classement sous la forme de tableaux beaucoup plus éloquents.

CLASSEMENT DES SITES *

Histrie

	I	II	III	IV
Iustinopolis	+			
Neapolis	+			
Pola	+			
Silvium Promontorium		+		
Tergeste	++			

Vénétie

Altinum	+
Aquae Aponi	C.

1) C'est-à-dire où l'on a mis au jour au moins trois documents isiaques.

* C. = clergé ou collège isiaque.

T. = temple ou édifice isiaque.

++ = sites isiaques importants.

Pour l'emplacement de tous ces sites, voir la carte 1 en fin de volume.

	I	II	III	IV
Aquanigra	T.			
Aquileia	T.			
Brixia	+			
Cividate	+			
Concordia	+			
Cremona		+		
Dos Trento		+		
Malcesine	T.			
Mamma	+			
Patauium	+			
Pergine	+			
Romeno		+		
Sublauio	+			
Taruisium	+			
Verona	C.-T. (?)			
Villazzano		+		
<i>Transpadane</i>				
Angera	T.			
Augusta Praetoria			+	
Augusta Taurinorum	+			
Mediolanum	+			
Ticinum	+			
<i>Émilie</i>				
Ariminum		+		
Bononia	T.			
Faventia	+			
Forum Cornelii		+		
Forum Liuii			+	
Forum Popilii	C.-T. (?)			
Guastalla	+			
Mutina	C.			
Parma		+		
Rauenna				+
Regium Lepidum	++			
San Giovanni in Compito	+			
Tannetum	+			
Veleia	++			
<i>Ligurie</i>				
Albingaunum			+	
Augusta Bagiennorum	C.			
Industria	C.-T. (?)			
Pollentia		+		

	I	II	III	IV
<i>Ombrie</i>				
Ameria				+
Fanum Fortunae	+			
Interamna				+
Plestia				+
Sarsina	+			
Sentinum	+			
Spoletium				+
Vrbinum Mataurense	+			
Vettona	+			
<i>Étrurie</i>				
Blera				+
Caere	+			
Castello Savelli			+	
Clusium				+
Faesulae	+ -T. (?)			
Faleria	+			
Falerii	T.			
Florentia	T.			
Luna				+
Orbetello	+			
Perusia	C.			
Pisae	+			
Saxa Rubra				+
Veiï		+		
<i>Picenum</i>				
Asculum	T.			
Auximum	+			
<i>Samnium</i>				
Alba Fucens	T. (?)			
Allifae				+
Aternum	C.			
Corfinium	+			
Forum Nouum	+			
Nursia				+
Pace	+			
Passo Corese	+			
Reate				+
Saepinum				+
Sulmo	C.			
Telesia	+			
<i>Latium</i>				
Antium	+			

	I	II	III	IV
Aquinum	+			
Aricia	+ -T. (?)			
Atina	C.			
Bouillae	+			
Cereatae Marianae	+			
Circei		+		
Colonna			+	
Formiae		+		
Labici				+
Launium	+			
Marino	T.			
Minturnae	+			
Nemus Dianae	T.			
Nomentum	+			
Ostia	T.			
Portus Ostiae	T.			
Praeneste	T.			
Priernum	C.			
Sora	T. (??)			
Suessa Aurunca	+			
Tarracina	T.			
Tibur	C.			
Tusculum	T.			
Velitrae		+		
Verulae		+		
Villa Adriana	+ (?)			
<i>Rome</i>	T.			
<i>Campanie</i>				
Acerrae	C.			
Ager Falernus	+			
Boscotrecase		+		
Boscotrecase			+	
Cappella				+
Capua	++			
Carinola		+		
Cumae		+		
Herculaneum	++ -T. (?)			
Liternum				+
Misenum	C.			
Neapolis	+			
Pompei	T.			
Puteoli	T.			
Salernum		+		
Scafati		+		
Stabiae	C.			

	I	II	III	IV
<i>Apulie</i>				
Aeclanum	C.			
Beneuentum	T.			
Coppa Navigata			+	
Herdonia	+			
Lavello	+			
Rubi	+			
Venusia				+
<i>Calabre</i>				
Brundisium	C.			
Lupiae	+			
Neritum			+	
Tarentum		+		
<i>Lucanie</i>				
Atinum				+
Grumetum	T. (??)			
Monte Nel Cilento				+
Paestum	+			
<i>Bruttium</i>				
Hipponium		+		
Locri	C.			
Rhegium Iulium	T.			
<i>Sardaigne</i>				
Ager Caralitanus				+
Carales	+			
Castel Sardo	T.			
Sorgono		+		
Sulci	T.			
Tharrus			+	
Turris Libisonis	+			
<i>Sicile</i>				
Catana	+			
Centuripae	+			
Menae	+			
Messana		+		
Phintia Geloorum				+
Selinus			+	
Syracusae	T.			
Tauromenium	T.			
Thermae Himeraeae				+
Tyndaris		+		

Si l'on veut à présent déterminer les zones de diffusion des cultes isiaques, il suffit de compter pour chaque région les sites des classes I et II, opération qui nous conduit aux totaux suivants.

	I	II	Totaux
Histrie	4	I	5
Vénétie	14	4	18
Transpadane	4	—	4
Émilie	9	3	12
Ligurie	2	I	3
Ombrie	5	—	5
Étrurie	8	I	9
Picenum	2	—	2
Samnium	8	—	8
Latium + Rome	22	4	26
Campanie	9	5	14
Apulie	5	—	5
Calabre	2	I	3
Lucanie	2	—	2
Bruttium	2	I	3
Sardaigne	4	I	5
Sicile	5	2	7
	107	24	131

Le Latium (y compris Rome) et la Vénétie (à laquelle on doit rattacher l'Histrie) viennent nettement en tête, suivis par la Campanie et l'Émilie. Les dieux égyptiens sont donc particulièrement bien implantés sur la côte occidentale de l'Italie centrale (Latium et Campanie) et dans le Nord-Est de la péninsule (Vénétie et Émilie). Autour du Latium et de la Campanie, lesquels, comme nous le verrons, servirent de foyer de diffusion, les cultes isiaques sont également bien accueillis dans plusieurs centres d'Étrurie, du Samnium, et, dans une moindre mesure, d'Ombrie et d'Apulie.

Dans le Nord, les divinités alexandrines ont essaimé de la Vénétie vers la Transpadane et la Ligurie mais de façon réduite. Dans la partie méridionale de l'Italie (Lucanie, Bruttium, Calabre), les dieux égyptiens sont encore moins bien attestés. Le Picenum également semble s'être montré peu empressé à recevoir Isis et Sérapis. Enfin, en dehors de la péninsule, en Sicile et en Sardaigne, les Isiaques ont sensiblement la même importance qu'en Ombrie et en Apulie.

Les différentes régions d'Italie n'ont donc point embrassé les cultes égyptiens de manière homogène. L'explication de ces différences ne pouvant résider dans des facteurs d'ordre religieux, il nous faut chercher si la nature et l'emplacement des sites isiaques ne peuvent fournir une réponse.

Disons déjà que le rôle joué dans la pénétration des cultes égyptiens sur le sol italien par la Campanie, le Latium et la Vénétie, grâce à leurs ports de Pouzzoles, d'Ostie et d'Aquilée, expliquent la place importante qu'y occupent les dieux alexandrins.¹⁾

1) Cfr *supra*, p. 331-332.

CHAPITRE XVII

NATURE ET EMPLACEMENT DES SITES ISIAQUES EN ITALIE

Le report de tous les sites isiaques sur cartes (cfr cartes 1 et 2) va nous permettre d'examiner leur situation.¹⁾

En Histrie, les centres isiaques sont échelonnés le long de la côte occidentale de la péninsule qui est traversée par la *Via Flavia* aboutissant à Aquileia. *Pola*, au terminus de cette route et à la pointe de la péninsule, était le port principal de l'Histrie. *Tergeste* était également un bon port de l'Adriatique situé sur la *Via Flavia*. Entre ces deux villes, on trouve en bordure de mer: *Neapolis*, *Siluium Promontorium* et *Iustinopolis*.

La Vénétie, grâce à son réseau routier aménagé par Auguste et Claude et à la faveur de ses communications fluvio-maritimes, était appelée à jouer un rôle commercial considérable: ²⁾ relier l'Italie à ses voisins du Nord. Les deux grands foyers isiaques de cette région sont *Aquileia* et *Verona* sur la *Via Postumia*, laquelle traversait toute la Cisalpine d'Est en Ouest, reliant ainsi l'Adriatique (Aquilée) à la Méditerranée (Gênes). *Aquileia* fut un grand centre commercial et industriel doté d'un port où mouillaient notamment des navires venus d'Alexandrie; ³⁾ *Verona*, point de départ de la route qui menait, par la passe du Brenner, à Augsburg (Augusta Vindelicorum), connut aussi une existence prospère. On retrouve les dieux égyptiens sur la *Via Annia*, qui double un tronçon de la *Via Postumia*, à *Concordia*, à *Altinum* et à *Patauium*. *Concordia*, grâce à

1) On trouvera de précieux renseignements sur la nature des lieux étudiés dans M. Besnier, *Lexique de géographie ancienne*, Paris, 1914, et dans T. Frank, *Rome and Italy of the Empire*, Paterson, 1959 (= *An Economic Survey of Ancient Rome*, V), principalement dans le chapitre V (p. 107-137).

2) Sur le commerce et les routes de Vénétie, et de manière plus générale de la Cisalpine, cfr G. E. Chilver, *Cisalpine Gaul*, Oxford, 1949, p. 178-192; G. Mansuelli, *I Cisalpini*, Florence, 1962, p. 145-161, 191-225. On consultera également S. de Laet, *Portorium*, Bruges, 1949, p. 178-192.

3) Cfr *supra*, p. 327.

la *Via Claudia*, était mise en rapport avec Tridentum et l'important axe commercial passant par cette ville. *Altinum*, ville des marais de la côte, près de l'embouchure du *Plauis* (Piave), était en communication maritime avec le port de Ravenne par les canaux des lagunes; cette excellente position en fit un grand centre commercial. *Patauium* fut une cité industrielle prospère réputée pour ses manufactures de laine et rattachée à la côte par la *Via Popilia*. Les dieux alexandrins sont également présents dans la station thermale d'*Aquae Aponi*, sous la *Via Annia*, et à *Tarvisium*, sur le cours inférieur du *Plauis*.

Les cultes isiaques ont aussi suivi la route Vérone-Augsbourg et nous relevons leurs traces sur la voie romaine à *Villazzano di Trento* (tout près de Tridentum) et plus au Nord à *Sublauium*, bureau douanier du *Publicum Portorii Illyrici* contrôlant le trafic entre la Rétie et l'Italie.¹⁾ Les dédicaces offertes à Isis dans ce poste douanier sont d'ailleurs l'œuvre de deux esclaves attachés au service du *conductor* T. Iulius Saturninus. *Malcesine*, où Isis et la Mater Deum se partageaient un *fanum*, *Mamma*, *Dos Trento* et *Pergine* ne sont pas sur cette voie romaine mais n'en sont guère distantes.

Dans la partie orientale de la Vénétie, si *Cividate (Civitas Camunorum)* est éloignée de toute route, *Brixia*, très florissante à l'époque impériale, est construite sur l'axe qui, à partir de Vérone, prolonge la *Via Postumia* jusqu'en Transpadane (à Augusta Praetoria). Enfin *Aquanigra*, sur la *Via Postumia*, et *Cremona*, nœud routier implanté sur le même axe et au bord du Pô, ont accueilli Isis.

En Transpadane, la localisation des sites isiaques est commandée de même par le réseau routier. *Mediolanum*, d'abord, au croisement de la route Vérone-Aoste et de la *Via Aemilia*, contrôlait tout le commerce septentrional en direction de Côme, de Gênes et de Ravenne; les inscriptions reflètent les activités textiles industrielles et commerciales de cette ville.

Ticinum, municipe florissant sous l'Empire, établi un peu en amont du confluent du *Ticinus* et du *Padus*, et *Augusta Taurinorum* sur la rive droite du *Padus*, au point où le fleuve devient navigable, sont toutes deux édifiées sur la voie romaine qui, à droite, rejoignait la *Via Aemilia* à Laus Pompeia et, à gauche, suivait la frontière

1) Cfr De Laet, *op. cit.*, p. 182-183.

méridionale de la Transpadane jusqu'à Turin, pour redescendre alors à travers la Ligurie jusqu'à la mer. De son côté, *Angera*, où Isis possédait une *aedes*, n'était point au bord d'une route mais sur la rive sud-est du lac Majeur.

En Émilie, presque tous les centres isiaques sont échelonnés le long de la *Via Aemilia* depuis *Ariminum* sur la côte jusqu'à *Parma*, en passant par *San Giovanni in Compito*, *Forum Popilii*, *Fauentia*, *Forum Cornelii*, *Bononia*, *Mutina*, *Regium Lepidum* et *Tannetum*. Le port d'*Ariminum* occupait un emplacement particulièrement favorable, il s'ouvrait à toute l'Émilie par la *Via Aemilia*, à Rome par la *Via Flaminia* et à Ravenne par une troisième route. Plusieurs autres de ces villes bénéficiaient d'un embranchement routier: *Fauentia* était reliée à l'Étrurie par la *Via Cassia*; de *Mutina* partait une route pour Padoue; de *Regium Lepidum*, une voie romaine rejoignait Crémone, et à *Parma* aboutissait la route venant d'Étrurie. Enfin, *Veleia* était rattachée par un diverticule à la *Via Aemilia* et *Guastalla* dans le Nord était assise sur le *Padus*.

Trois villes de Ligurie ont accueilli les dieux alexandrins: *Industria*, *Pollentia* et *Augusta Bagiennorum*. La première est sise sur la rive droite du *Padus*; la seconde, réputée pour l'exportation de ses laines noires et bâtie au confluent du *Tanarus* et de la *Stura*, était reliée à la mer par la *Via Aemila Scauri*; la troisième enfin communiquait avec *Pollentia* grâce à un diverticule.

En Ombrie, les sites isiaques de *Sarsina*, *Vrbinum Mataurense* et *Vettona* sont éloignés des axes routiers mais *Sentinum* est sur un diverticule de la *Via Flaminia*. Quant à *Fanum Fortunae*, sur l'Adriatique, à gauche de l'embouchure du *Metaurus*, il constituait le terminus de la *Via Flaminia*. Il est assez curieux de constater que dans cette région les dieux égyptiens n'ont guère suivi l'importante *Via Flaminia* qui courait vers Rome à travers toute l'Ombrie.

En Étrurie, les sites isiaques se répartissent sur trois lignes. Sur la première, qui suit la côte et la *Via Aurelia*, on relève, du Nord au Sud, *Pisae*, à l'embouchure de l'*Arnus* et de l'*Auser* et point d'aboutissement de la *Via Cassia*, le petit port de *Faleria*, *Orbetello* et *Caere*. Ensuite sur la *Via Cassia*, *Florentia* a réservé un accueil chaleureux à Isis; à ce centre, on peut rattacher *Faesulae*. La troisième ligne se développe dans la partie orientale de l'Étrurie le

long de la voie romaine qui, partant de Rome, remontait vers le Nord, plus ou moins parallèlement à la *Via Flaminia* qu'elle rejoignait après Iguuim; on y trouve: *Veii*, *Falerii* et *Perusia*.

Les deux seuls endroits où les dieux égyptiens sont attestés dans le Picenum sont Auximum et Asculum. D'*Auximum*, une route menait au port d'Ancône, centre commercial en rapport avec l'Illyrie. *Asculum* était situé sur la *Via Salaria*, qui regagnait Rome, et sur le cours du *Truentus* qui se jette dans l'Adriatique.

Dans le Samnium, les divinités alexandrines sont encore implantées le long des voies romaines. A l'Ouest, *Passo Correse* borde la *Via Salaria*; au centre *Alba Fucens*, *Corfinium* et *Aternum* sont établis sur la *Via Claudia Valeria*. *Aternum* simple *uicus* et dernière station de la *Via Claudi Valeria* bénéficiait de sa situation sur la côte de l'Adriatique, à l'embouchure de l'*Aternus*; son port servait de point d'embarquement pour la Dalmatie. Les deux inscriptions isiaques découvertes en cet endroit émanent d'ailleurs de milieux maritimes. La première mentionne un *nauclerus* appartenant au collège de Sérapis de Salona en Dalmatie et la seconde relative, à un collège d'Isis, est ornée de l'image d'un bateau. A l'Est de *Corfinium*, on trouve une prêtresse d'Isis à *Sulmo*, sur la voie qui relie la *Via Claudia Valeria* à la *Via Traiana*. Quant à *Telesia*, sur la rive droite du *Calor*, deux diverticules lui permettaient de communiquer avec Saepinum et Bénévent. Seuls *Forum Nouum*, à droite de la *Via Flaminia*, et *Pace* ne sont pas édifiés sur un axe routier.

Dans le Latium, les centres isiaques sont répartis, une nouvelle fois, le long des voies romaines et on peut distinguer trois zones de concentration: la côte, la banlieue romaine et la partie orientale du Latium. Sur le rivage, on rencontre d'abord *Ostia* et son port, *Portus Ostiae*, où, après les travaux d'aménagement entrepris par Trajan, affluait l'essentiel du trafic maritime. *Ostia* était rattachée à Rome par la *Via Ostiensis* et aux autres villes côtières par la *Via Seueriana*, jusqu'à Terracine, puis par un tronçon de la *Via Appia* jusqu'à Sinuessa et enfin de là par la *Via Domitiana* jusqu'à Pouzzoles. Après Ostie, on retrouve les dieux égyptiens à *Lavinium*, *Antium*, *Circei*, *Tarracina*, *Formiae*, *Minturnae* et vers l'intérieur à *Suessa*.

A partir de Rome, capitale religieuse où les témoignages isiaques sont les plus abondants, les divinités alexandrines ont rayonné dans

la banlieue en suivant les routes. Ces dieux sont présents à *Nomentum* sur la *Via Nomentana*, à *Tibur*, sur la *Via Tiburtina* et au départ de la *Via Claudia Valeria*, à *Praeneste* sur la *Via Praenestina*, à *Tusculum* sur la *Via Latina*, à *Marino* entre la *Via Latina* et la *Via Appia*, au *Nemus Dianae* sur le lac de Nemi, à *Bouillae* et à *Aricia* sur la *Via Appia* et enfin à *Priuernum* et à *Velitrae* à l'Est de cette même route.

Dans la partie orientale du Latium, les dieux égyptiens sont adorés à *Cereatae Marianae*, et à *Verulae*, à quelque distance de la *Via Latina*; à *Atina* et, peut-être, à *Sora* sur un diverticule qui joint la *Via Latina* à la *Via Claudia Valeria* et à *Aquinum* sur la *Via Latina*.

En Campanie, presque tous les sites isiaques suivent la route qui longe la côte jusqu'à Sorrente. On relève *Cumae*, *Misenum*, base de la flotte militaire, *Puteoli*, le grand port d'Italie avant l'essor d'Ostie, *Neapolis*, *Herculaneum*, *Boscotrecase*, *Pompeii*, — dont le petit port desservait les villes de Nola, Nuceria et Acerra, — et *Stabiae*. Un peu plus loin, on trouve *Scafati*, à l'Est de Pompéi, et *Salerno* sur la *Via Popilia*. En dehors de la zone côtière, il faut signaler *Carinola* proche de la *Via Appia* et *Acerra*, lié à Pompéi qui lui servait de port, *Ager Falernus* et enfin *Capua*, centre industriel jouissant d'une situation excellente au carrefour des *Viae Appia*, *Campana*, *Popilia* et *Latina*.

La Lucanie et le Bruttium n'ont guère connu les dieux égyptiens. Si U. Kahrstedt ¹⁾ a démontré que la ruine de ces provinces est une conception erronée, l'auteur admet que le commerce des anciennes villes grecques a péri victime de la disparition de l'activité industrielle urbaine. Ces régions auraient connu un transfert de population des villes vers la campagne dans les *uillae* et quelques grands domaines. De rares villes toutefois, comme Rhegium et Paestum, se sont relevées. En Lucanie, Isis n'est précisément attestée qu'à *Paestum*.²⁾ Dans le Bruttium, les dieux nilotiques ont laissé des traces à *Rhegium Iulium*, port situé sur le terminus de la *Via Popilia* face à Messine en Sicile, à *Hipponium*, plus au Nord sur la même

¹⁾ U. Kahrstedt, *Die wirtschaftliche Lage Grossgriechenlands in der Kaiserzeit*, *Historia*, Einzelschrift, 4, 1960.

²⁾ La présence d'un Sérapéum à Grumentum est très problématique.

Via Popilia, et à *Locri*, sur la côte orientale du Bruttium et relié par route à Reggio.

En Apulie, les cultes alexandrins ont encore été propagés le long des voies romaines. *Beneventum*, grand centre commercial au croisement de la *Via Appia* et de la *Via Traiana* a livré de nombreux témoignages égyptiens. A *Aeclanum*, sur la *Via Appia* et au point de départ de la *Via Aurelia*, le culte d'Isis est aussi attesté. *Lavello* est également proche d'une voie romaine et les deux dernières villes isiaques, *Herdonia* et *Rubi* sont sur la *Via Traiana*.

La Calabre, région déshéritée, a abrité les dieux égyptiens seulement dans trois villes: à *Brundisium*, port ouvert sur la Grèce et aménagé au départ de la *Via Appia* et de la *Via Traiana*, à *Lupiae*, sur la route qui borde tout le talon de la botte italienne, et enfin à *Tarentum*, ville blottie au fond du golfe qui porte son nom et reliée à *Brundisium* par la *Via Appia*.

En Sicile, les dieux d'Alexandrie se sont implantés dans cinq villes côtières: au Nord, *Tyndaris*; à l'Est, *Messana*, port assurant la liaison avec Rhegium, *Tauromenium*, *Catana* et *Syracusae*, port particulièrement important. A l'intérieur des terres, les divinités égyptiennes sont présentes à *Centuripae* et à *Menae*.

En Sardaigne, nous retrouvons les divinités nilotiques dans les villes côtières: à *Carales*, sur la côte méridionale, à *Sulci*, sur le rivage oriental de l'*insula Plumbaria*, à *Turris Libisonis* et à *Castel Sardo* sur la côte nord-ouest. *Sorgono*, au centre de l'île, est l'unique exception.

L'analyse des sites isiaques est particulièrement révélatrice. D'abord, ces sites présentent presque tous un caractère urbain et le Sud de l'Italie, qui a connu un transfert des populations des villes vers la campagne, s'est précisément montré peu accueillant aux dieux venus d'Égypte. C'est là une différence capitale avec le culte de Cybèle florissant non seulement dans les villes mais aussi dans les régions rurales.

Ensuite, les villes qui ont réservé un accueil favorable aux dieux égyptiens occupent presque toujours une position de choix: 45 (sur 131, soit 34%) sont édifiées sur le rivage maritime ¹⁾ et plusieurs

1) Ce sont, en suivant la côte depuis l'Histrie pour revenir en Ligurie:

Histrie: Pola, Neapolis, Siluium Promontorium, Iustinopolis, Tergeste.

parmi elles furent des ports importants, dont 8 sont en plus installés à un grand carrefour routier.¹⁾ Les villes côtières qui ne bénéficiaient pas de véritables installations portuaires étaient néanmoins accessibles, grâce à leurs plages de sable et à l'absence de marée dans la Méditerranée, à de petits bateaux pratiquant le cabotage.²⁾ A l'intérieur des terres, 23 foyers isiaques sont localisés à l'embranchement de routes,³⁾ 35 au bord d'une voie romaine ⁴⁾ et 15 n'en sont pas

Vénétie: Aquileia Altinum.

Émilie: Ariminum.

Ombrie: Fanum Fortunae.

Samnium: Aternum.

Calabre: Brundisium, Tarentum.

Bruttium: Locri, Rhegium Iulium.

Lucanie: Paestum.

Campanie: Salernum, Stabiae, Pompei, Boscoreale, Herculaneum, Neapolis, Puteoli, Misenum, Cumae.

Latium: Minturnae, Formiae, Tarracina, Circei, Antium, Lauinium, Ostia, Portus Ostiae.

Étrurie: Caere, Orbetello, Faleria, Pisae.

Sicile: Tyndaris, Messana, Tauromenium, Catana, Syracusae.

Sardaigne: Carales, Sulci, Turris Libisonis, Castel Sardo.

1) Ce sont: Aquileia, Altinum, Fanum Fortunae, Brundisium, Tarentum, Pompei, Puteoli, Pisae.

2) Cfr Frank, *op. cit.*, p. 278.

3) Nous entendons de routes importantes ou au moins de diverticules reliant de grands axes. Ce sont, du Nord au Sud:

Vénétie: Brixia, Concordia, Cremona, Patauium, Verona.

Transpadane: Augusta Taurinorum, Mediolanum, Ticinum.

Émilie: Bononia, Fauentia, Mutina, Parma, Regium Lepidum.

Ligurie: Industria, Pollentia.

Étrurie: Falerii, Florentia, Perusia.

Samnium: Corfinium.

Rome.

Campanie: Capua.

Apulie: Aeclanum, Beneuentum.

4) Ce sont:

Vénétie: Aquanigra, Sublauiio, Villazzano di Trento.

Émilie: Forum Cornelii, Forum Popilii, San Giovanni in Compito, Tannetum, Veleia.

Ligurie: Augusta Bagiennorum.

Ombrie: Sentinum.

Étrurie: Veii.

Picenum: Asculum, Auximum.

Samnium: Alba Fucens, Passo Corese, Sulmo, Telesia.

Latium: Aquinum, Aricia, Atina, Bouillae, Marino, Nomentum, Praeneste, Sora, Tibur, Tusculum.

très éloignés.¹⁾ Plusieurs villes étaient en plus au bord d'un fleuve ²⁾ et profitaient ainsi du commerce fluvial.³⁾ Dès lors il reste seulement 9 sites (sur 131) qui soient éloignés de la côte ou d'un axe routier ou fluvial : Romeno, Cividate, Angera, Sarsina, Vrbium Mataurense, Vettona, Forum Nouum, Pace et Menae.

Qu'Isis et Sérapis soient, à peu de chose près, toujours implantés dans des sites à vocation commerciale, ne peut être l'effet du hasard. Nous avons déjà réuni un faisceau d'indices mettant en relief le rôle de propagateurs joué par les milieux commerciaux et la répartition géographique des cultes isiaques vient corroborer et renforcer cette théorie. Ports et villes à grande vocation commerciale étaient de plus ouvertes à une influence gréco-orientale dans la mesure où ces centres attiraient, comme Rome, mais à un degré moindre, des trafiquants étrangers. En un mot, les commerçants italiens n'apportaient pas seulement leurs marchandises mais aussi les dieux égyptiens qu'ils avaient d'abord appris à connaître à Délos puis à Pouzzoles et à Rome. De leur côté les marchands gréco-orientaux introduisirent les cultes alexandrins dans de nouveaux centres

Campanie:	Acerrae.
Apulie:	Herdonia, Rubi.
Calabre:	Lupiae.
Lucanie:	Grumentum.
Bruttium:	Hipponium.
Sicile:	Centuripae.

1) Ce sont:

Vénétie:	Aquae Aponi, Dos Trento, Malcesine, Mamma, Pergine.
Étrurie:	Faesulae.
Latium:	Cereatae Mariana, Nemus Diana, Priuernum, Suessa, Velitrae, Verulae
Campanie:	Carinola, Scafati.
Apulie:	Lavello.
Sardaigne:	Sorgono.

2) Sur le *Padus* (Pô) : Guastalla, Cremona, Industria, Augusta Taurinorum. Sur ses affluents : sur le *Ticinum* (Tessin) : Ticinum ; sur le *Plauis* (Piave) : Taruisium et à son embouchure : Altinum ; aux confluent du *Tanarus* (Tanaro) et de la *Stura* (Stura) : Pollentia.

Sur l'embouchure de l'*Ariminus* (Marecchia) : Ariminum. Sur le *Truentus* (Tronto) : Asculum. Sur le *Calor* (Calore) : Telesia. Sur le *Tiberis* (Tibre) : Rome. Sur l'embouchure de l'*Arnus* (Arno) et de l'*Auser* (Seschio) : Pisae.

Parmi ces sites, seuls Guastalla et Taruisium ne bénéficient pas en plus du passage d'une voie romaine.

3) Cfr T. Frank, *op. cit.*, p. 277-278.

comme Aquilée, d'où ils partirent à la conquête de nouvelles régions dans les bagages des *negotiatores* italiens. Les marins égyptiens enrôlés dans les flottes militaires à Ravenne et à Misène ont aidé à la pénétration des dieux nilotiques que l'on trouve en grand nombre non loin de ces ports.

On pourrait objecter à notre thèse que si les cultes isiaques ont bien suivi les voies de communication, cela n'implique pas pour autant qu'ils aient été véhiculés par les commerçants. Nous pensons qu'il est facile d'écarter cette critique. En effet, les dieux égyptiens sont presque absents dans le Bruttium, la Lucanie et la Calabre, régions dotées d'un réseau routier mais en déclin économique ou plus exactement en mutation: la vie industrielle et commerciale s'efface au profit de l'essor de la campagne. Fait encore plus symptomatique, nous trouvons dans cette zone des Isiaques à Tarentum, à Rhegium Iulium et à Paestum, qui précisément ont échappé à ce marasme économique, et à Brundisium, relié à Tarentum, et à Hipponium et à Locri, rattachés par une voie romaine à Rhegium. Si les cultes isiaques avaient emprunté les routes indépendamment des marchands, pourquoi seraient-ils si mal attestés dans le Sud et seulement présents dans la mesure où une ville était demeurée vivante. Cette constatation permet écarter d'éventuelles objections. Les dieux égyptiens ont bien suivi les *negotiatores*.

CHAPITRE XVIII

ESSAI SUR LES VOIES DE PÉNÉTRATION A L'INTÉRIEUR DE L'ITALIE

En possession des informations recueillies jusqu'à présent, il convient de tenter de retracer les grands axes empruntés par les dieux égyptiens dans leur diffusion sur le sol italien. Pour réaliser cet essai, il faut tenir compte de trois facteurs d'interprétation qui nous aideront à lire la carte des sites isiaques.

D'abord, nous devons prendre comme point de départ les régions où les cultes isiaques apparurent en premier lieu. Ensuite, nous considérerons que les zones de forte concentration sont des foyers de diffusion et que plus les sites isiaques s'espacent et deviennent moins nombreux, plus nous nous éloignons du foyer lui-même pour entrer éventuellement aux confins d'une autre zone de rayonnement. Enfin, à travers les différentes régions, nous suivrons les voies romaines au bord desquelles sont établis les dieux alexandrins puisque nous avons vu le rôle joué par ces routes. Nous ne disposerons malheureusement pas d'indications chronologiques précises vu les difficultés de dater inscriptions et documents archéologiques; de plus presque toutes les sources épigraphiques sont d'époque impériale.

Nous savons que, dans le courant du II^e s. avant notre ère, les dieux égyptiens en provenance de Délos ont débarqué à Pouzzoles, où les abords du temple de Sérapis subissent des aménagements dès 102 av. J.-C. Immédiatement ces divinités essaient dans la Campanie puisqu'à peu près à la même époque les Pompéiens construisent un temple pour Isis. Elles suivent essentiellement la route de la côte mais empruntent aussi la *Via Campana* pour atteindre *Capua* à l'intérieur des terres.

De *Puteoli* les cultes isiaques s'acheminent vers le Latium et Rome par la *Via Appia* et la *Via Latina*. On trouve en effet Isis et Sérapis dès l'époque républicaine à Rome et à *Tusculum* (sur la *Via Latina*).

De Rome, les dieux alexandrins ont pu, dès la République,

commencer à se répandre de part et d'autre du Tibre, à sa droite vers l'Étrurie, à sa gauche en direction de l'Ombrie, du Samnium et du Picenum. Après les aménagements du port d'Ostie par Trajan, les dieux égyptiens posèrent directement le pied sur le sol du Latium. De cet *emporium*, ils gagnèrent la capitale par la *Via Ostiensis* et les villes côtières par la *Via Seueriana*. Ensuite, de Rome capitale religieuse de l'Empire, les cultes isiaques rayonnèrent vers le Nord-Est du Latium, vers l'Étrurie en suivant la *Via Aurelia* et la *Via Cassia*, vers l'Ombrie en empruntant partiellement la *Via Flaminia*, vers le Samnium en cheminant sur la *Via Salaria* et la *Via Claudia Valeria*, et enfin vers le Picenum grâce à la *Via Salaria*. Cette diffusion s'est bien effectuée à partir de Rome car toutes les routes énumérées s'en détachent. Il ne faut toutefois point exclure le rôle complémentaire joué par l'éventuelle présence de Gréco-Orientaux, par exemple dans les ports de *Pisae* et d'*Ancona* (proche d'*Auximum* où Sérapis est présent).

Telle est donc la situation dans le centre de l'Italie. Voyons à présent comment les choses se sont déroulées dans le Nord. La grande zone de concentration est incontestablement la Vénétie où les dieux égyptiens occupent une place de choix à *Aquileia*, port ouvert aux Égyptiens et à leurs dieux. C'est de cette ville que les cultes isiaques se sont répandus d'Est en Ouest le long de la *Via Annia* et *Postumia* et vers le Nord par la route du Brenner à travers toute la Vénétie. Ensuite les dieux égyptiens ont poussé jusqu'en Transpadane par la route reliant *Verona* à *Augusta Praetoria* et en Ligurie par la *Via Aemilia Scauri*. Ils ont pu également remonter le *Padus* en compagnie des nautoniers du fleuve. Cette expansion est assez tardive car toutes les inscriptions isiaques d'Aquilée datent des II^e et III^e siècles. En Transpadane et en Ligurie le mouvement s'essouffle : Isis et Sérapis y ont laissé beaucoup moins de traces qu'en Vénétie d'où ils étaient partis.

Dans le Nord, il nous reste à examiner le cas de l'Émilie où les divinités d'Alexandrie sont fort bien implantées tout au long de la *Via Aemilia* ; mais les dieux égyptiens y sont-ils parvenus au départ de Rome ou d'Aquilée ? Quand on constate que la plupart des sites isiaques de l'Ombrie sont éloignés de la *Via Flaminia*, il semble que les dieux égyptiens n'aient pas atteint principalement l'Émilie par

l'intermédiaire de cette route. Les cultes isiaques y sont plutôt venus grâce aux axes routiers qui relient la *Via Aemilia* à *Verona*, à *Patauium* et à *Aquileia*. Il convient également de ne pas sous-estimer l'influence qu'ont pu exercer le port d'*Ariminum* et les marins égyptiens de la flotte de *Rauenna*, ville de plus en relation par les canaux des lagunes avec *Altinum* en Vénétie. Dans ces conditions, les sites isiaques du Nord de l'Ombrie pourraient même représenter une annexe de l'Émilie plutôt qu'un lien avec Rome.

Dans le Sud de l'Italie, les divinités nilotiques sont beaucoup plus rares que dans le reste de la péninsule, sauf en Apulie. Dans cette zone, elles ont atteint *Beneuentum*, peut-être dès l'époque républicaine, en suivant la *Via Appia* depuis *Capua*. De *Beneuentum*, important nœud routier, les dieux égyptiens ont gagné *Aeclanum* par la *Via Appia* et *Herdonia* et *Rubi* par la *Via Traiana*. Par la *Via Appia*, ils ont pénétré mais très faiblement jusqu'en Calabre et en Lucanie et par la *Via Popilia* jusque dans le Bruttium. Dans ces régions, il n'est pas exclu que les relations commerciales maritimes des villes côtières soient responsables d'une introduction directe des cultes isiaques. Ainsi à *Rhegium Iulium*, la présence des dieux égyptiens apparaît plutôt comme le corollaire des rapports entretenus avec *Messana*, en Sicile, que comme le résultat d'un long voyage effectué en suivant la *Via Popilia* à travers toute la Lucanie et le Bruttium. Toutefois, comme nous l'avons vu, la part jouée par la Sicile dans l'introduction d'Isis et de Sérapis dans la péninsule fut de peu d'importance et cette influence n'a pu s'exercer que par la trafic maritime aboutissant essentiellement à Pouzzoles.

Arrivé au terme de cette quatrième partie, nous pouvons présenter les résultats acquis sous la forme d'un tableau (cfr carte 3) qui mettra mieux en relief les itinéraires empruntés par les cultes isiaques en Italie.

CINQUIÈME PARTIE

DIFFUSION ET POLITIQUE

CHAPITRE XIX

LA POLITIQUE RELIGIEUSE AVANT L'ENTRÉE DES CULTES ISIAQUES

Jusqu'ici, nous avons étudié les divers aspects sociaux, religieux et géographiques de la pénétration et de la diffusion des cultes isiaques en Italie, mais il nous reste à replacer ce mouvement dans son cadre historique. Il est en effet important de voir quelle fut la politique des dirigeants à l'égard de ces nouveaux dieux venus d'Égypte et qui firent longtemps figure d'intrus dans le panthéon romain. Nous retracerons donc les changements d'attitude du pouvoir en essayant d'en découvrir les mobiles et les conséquences. Cette analyse apportera par ailleurs de nouvelles indications sur les cultes isiaques eux-mêmes, leur statut, leurs adeptes et leur succès.

Les sources dont nous disposons pour aborder ce problème sont essentiellement les ouvrages des auteurs anciens, lesquels se préoccupent avant tout de l'histoire de Rome. Le pouvoir politique étant concentré dans cette ville, la chose est normale et nous centrerons aussi notre attention sur la capitale. Il est cependant évident que les directives prises par l'autorité centrale n'ont pas été suivies des mêmes effets dans le reste de l'Italie, où les questions politiques revêtaient d'ailleurs moins d'acuité qu'à Rome. Nous pourrions démontrer cette assertion un peu plus loin.

Situer l'entrée et la diffusion des dieux égyptiens dans l'histoire, c'est aussi tenir compte du climat religieux qui, en dernière analyse, est l'explication profonde de la conversion des Romains à la religion alexandrine.

La religion romaine est empreinte d'un caractère rationnel, juridique et utilitaire.¹⁾ Le *ius divinum* est aussi strict que le *ius civile*: l'homme doit au dieu l'accomplissement de certains rites en vertu desquels il a droit à son tour à la protection divine.²⁾ Le

1) Cfr A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris 1938 (= Coll. *L'Évolution de l'humanité*, 17), p. 123.

2) A. Grenier, *op. cit.*, p. 118.

sentiment religieux intervient donc peu et l'essentiel réside dans les rites du culte qui assureront la paix des dieux. Avec l'organisation du pouvoir, cette religion fut appelée à régler de même les rapports entre l'État et les dieux car c'est à ces derniers qu'il appartenait de faire et de maintenir la grandeur de Rome.¹⁾ La religion romaine devint même l'affaire exclusive de l'État. Au temps de Cicéron, le grand pontife Mucius Scaeuola ²⁾ déclarait : « Il y a trois espèces de religions : celle du poète, celle du philosophe et celle de l'homme d'État. Les deux premières sont ou bien futiles ou bien superflues ou même nuisibles ; il convient de les rejeter ; la dernière seule doit être acceptée ». On remarquera que ce représentant officiel de la religion néglige totalement les besoins religieux du peuple. Ce mépris de l'approfondissement du sentiment religieux, qui aboutissait le plus souvent au scepticisme à l'égard des dieux officiels, et cet oubli des aspirations populaires coûteront cher à la religion traditionnelle.

Juridique et officielle, la religion romaine fut encore conservatrice. Cicéron ³⁾ estimait que « les plus anciennes institutions religieuses sont les meilleures, parce qu'elles sont les plus proches des dieux. » Pour J. Bayet,⁴⁾ il s'agit plus d'un conservatisme de précaution que de conviction, nécessité par la primauté accordée à l'importance du rite immuable. Polybe,⁵⁾ lui, accusait le conformisme religieux des dirigeants de n'être qu'une hypocrisie pratiquée par des esprits rationalistes se jouant de la *superstitio* du peuple. En fait, et surtout après la réforme religieuse d'Auguste, « l'alliance du trône et de l'autel » soutien de l'État, ne pouvait souffrir que l'on s'attaquât à l'un de ses fondements. La chose est si exacte que le pouvoir a respecté les expériences religieuses individuelles tant qu'elles ne troublaient pas l'ordre et, bien plus, a lui-même fait appel à des divinités étrangères, mais en prenant soin de réglementer leur culte de manière à conserver la haute main sur ces nouveaux dieux.⁶⁾

1) Cfr Cicéron, *De harusp. respons.*, XI, 19.

2) Saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 27.

3) Cicéron, *De leg.*, 2.

4) J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957, p. 43.

5) Polybe, VI, 56.

6) J. Bayet, *op. cit.*, p. 147. Pour les Romains, le dieu étranger peut être

Nous aurons l'occasion de reparler de cette constatation capitale.

Soumise à la politique, la religion devait devenir la plus sûre des polices gouvernementales mais la moins réconfortante des religions. Dans les classes cultivées, les leçons de la philosophie ont abouti au scepticisme ou à l'indifférence et les masses populaires partageront cette perte de confiance en leurs dieux.¹⁾ Ainsi, à la fin de la République, Varron craindra de voir périr les dieux non par les attaques ennemies mais par la propre négligence de ses concitoyens.²⁾ Non seulement les aspirations individuelles avides de dieux plus proches et plus compatissants restaient insatisfaites, mais les périls encourus lors de la deuxième guerre punique jetèrent le doute sur l'efficacité des dieux romains. Le Sénat, qui contrôlait la religion officielle, dut même faire des concessions.

En 217, la Vénus du Mont Eryx, déesse ambiguë de caractère gréco-punique et qui protégeait la pointe occidentale de la Sicile, la plus exposée aux attaques carthaginoises, se vit vouer un temple sur le Capitole, après consultation des Livres Sibyllins.³⁾ Les années suivantes, les oracles prescrivent à diverses reprises des cérémonies de type grec et c'est à cette époque que furent introduits officiellement la plupart des dieux helléniques.⁴⁾ Les nouvelles dévotions ne suffirent pas et, en 205, comme l'ennemi demeurait toujours sur les terres italiennes et que les prodiges se multipliaient, on consulta à nouveau les Livres Sibyllins qui recommandèrent l'introduction à Rome de la Grande-Mère de Pessinonte. En 204, Cybèle, sous la forme d'une pierre noire, abordait en Italie et avec elle une des religions les plus orgiastiques de tout l'Orient. L'autorité prit soin de réglementer ce culte en l'interdisant aux citoyens. Grâce à ces mesures, jusqu'à l'époque de Claude, qui réorganisa le culte, Cybèle demeura une déesse peu courtisée.⁵⁾ Il est symptomatique que

disponible et sa puissance assimilable; c'est ce qui explique l'introduction officielle de cultes non-romains; cfr J. Bayet, *op. cit.*, p. 122.

1) A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948 (= *Mana*, 3), p. 185.

2) Varron *apud* Saint Augustin, *De Civitate Dei*, VI, 2.

3) Ce temple est bâti, en 217. Cfr R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1964, p. 233-266.

4) Cfr Grenier, *Le génie romain*, p. 190.

5) Sur le culte de Cybèle, on lira: H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912; F. Cumont, *Rel. or.*, p. 43-68; J. Carcopino, *Aspects mystiques de la*

l'État n'ait admis une divinité orientale que parce qu'il a pu imposer des barrières à son rituel et à ses cérémonies. Cette solution lui paraissait de loin préférable à la recrudescence officieuse des superstitions décrites par Tite Live ¹⁾ pour l'année 213.

L'affaire des Bacchanales, ²⁾ en 186, devait montrer combien les germes semés dans les cœurs lors de la deuxième guerre punique avaient continué à s'épanouir. Le culte de Bacchus était moins orgiastique que celui de Cybèle mais le développement des thyases bacchiques s'organisant sans la permission de l'État était intolérable pour ce dernier. Le succès de Bacchus avait été tel que plus de 7.000 personnes furent impliquées dans les poursuites; la répression en fut d'autant plus sévère. Cette réaction a sans aucun doute des dessous politiques: la crainte de propagandes subversives menées sous le couvert du secret rituel. Il est en effet significatif que le Sénat ait interdit le secret et ait fait une obligation d'obtenir son autorisation préalable pour participer à un groupe bacchique dont les participants sont limités à cinq, à moins de dérogation spéciale.

En 181, le procès sur les livres apocryphes de Numa, révèle la même défiance à l'égard des nouveautés religieuses. ³⁾ A cette époque, on découvrit au pied du Janicule deux sarcophages dont les inscriptions grecques et latines indiquaient qu'ils contenaient, l'un le corps de Numa, l'autre les livres de ce roi. En fait, le sarcophage de Numa était vide mais l'autre enfermait des livres écrits sur papier dont sept présentaient un exposé philosophique tout pénétré d'idées pythagoriciennes. Il s'agissait évidemment d'une supercherie

Rome païenne, Paris, 1941, p. 49-111; A. Grenier, *Le génie romain*, p. 191-193; Id., *Les religions étrusque et romaine*, p. 209-211; P. Lambrechts, *Cybèle, divinité étrangère ou nationale* dans *Bull. de la Soc. Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, 62 (1951), p. 44-60; Id., *Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis* dans *Bull. de l'Inst. Historique Belge de Rome*, 27 (1952), p. 141-170; M. van Doren, *L'évolution des mystères phrygiens à Rome* dans *A.C.*, 22 (1953), p. 79-88; F. Bömer, *Kybele in Rom. Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen* dans *R.M.*, 71 (1964), p. 130-151; H. W. Obbink, *Cybele, Isis, Mithras*, Haarlem, 1965, p. 6-46.

1) Tite Live, XXV, 1, 6-12.

2) Cfr Grenier, *Le génie romain*, p. 194-198; J. Bayet, *op. cit.*, p. 152-154; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, p. 270-272. Voir Tite Live, XXXIX, 8 sq.

3) Cfr Grenier, *Le génie romain*, p. 197; K. Latte, *op. cit.*, p. 268-270; Plinie l'Ancien, *H.N.*, XIII, 27, 1.

grossière destinée à introduire des préceptes pythagoriciens sous la caution de Numa. Le préteur vit le danger et fit brûler les ouvrages. Ces livres écrits sur papier, — lequel fut connu à Rome par Alexandrie, — pouvaient bien venir de la capitale lagide.¹⁾ En tous les cas, le pouvoir réagit à nouveau et se méfia de cette doctrine, dont les pensées sur la vie future étaient à la base de l'enseignement des cultes à mystères.

Plus tard, en 139, un édit du préteur pérégrin expulsa de Rome les Juifs accusés «de corrompre les mœurs romaines»²⁾ en répandant dans la capitale le culte de Sabazios. Peut-être, en réalité, ces groupes religieux recelaient-ils des aspirations révolutionnaires?³⁾

C'est donc dans cette atmosphère religieuse que les dieux égyptiens firent leur entrée à Pouzzoles, sur les navires des trafiquants italiens de Délos, vers le milieu du II^e s. av. J.-C. Peu après, ils possédaient un temple à Pouzzoles et un à Pompéi. Il ne semble pas que les cultes isiaques en Campanie aient eu à subir des persécutions, bien qu'ils aient dû déjà y compter un nombre appréciable d'adeptes, puisqu'on construisit des sanctuaires aux dieux égyptiens. En réalité, les sectateurs d'Isis et Sérapis étaient loin des yeux du pouvoir et, à supposer qu'ils aient déjà pris part à la vie politique municipale, — comme nous les verrons plus tard intervenir dans les campagnes électorales à Pompéi,⁴⁾ — leur action se révélait beaucoup moins dangereuse dans les villes provinciales qu'à Rome, où se cristallisaient les oppositions politiques entre plébéiens et patriciens.⁵⁾

1) Cfr Lafaye, p. 41-42.

2) Cfr Valère Maxime, I, 3, 3.

3) Cfr A. Alföldi, *Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der Römischen Republik* dans *Schweizer Münzblätter*, 5 (1954), p. 26.

4) Cfr *Pompei*, I, 3 et *supra*, p. 83.

5) Ainsi pendant toute la République, les municipes restèrent libres d'organiser des *collegia* alors qu'à Rome leur sort fut réglementé en 66, en 55 et enfin par César; cfr P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, Louvain, 1895, p. 123.

CHAPITRE XX

LES DIEUX ÉGYPTIENS DE SYLLA A OCTAVE

I. SYLLA

A Rome, les cultes isiaques pénétrèrent plus tard, sans doute, aux environs de 100 av. J.-C. En effet, nous trouvons trace de leur présence pour la première fois ¹⁾ avec la fondation du collège des pastophores sous Sylla.²⁾ La création de cette association vers 80 av. J.-C. témoigne d'un succès qui n'est probablement pas étranger au retour forcé des *negotiatores* de Délos, qui, après le sac de 88, avaient dû quitter l'île si accueillante aux dieux égyptiens.³⁾ Le texte d'Apulée est malheureusement peu précis ⁴⁾ et n'envisage pas le rôle éventuel joué par Sylla dans la naissance de ce collège. Il est vrai qu'à cette époque, un collège pouvait se former sans obtenir aucune autorisation préalable ⁵⁾ et le dictateur est peut-être demeuré en dehors de cette histoire. On est cependant tenté de se demander si le grand chef d'État romain aurait eu quelques motifs de cautionner moralement la naissance d'un corps de pastophores.

A ses débuts, Sylla fit preuve d'un éclectisme religieux influencé par l'ambiance des milieux orientaux où il séjourna ⁶⁾ et il n'hésita point à recourir aux dieux orientaux eux-mêmes. Avant lui, Marius avait accordé toute sa confiance à une prophétesse syrienne, une certaine Martha, — qui l'accompagnait dans tous ses déplace-

1) Nous avons vu plus haut (cfr *supra*, p. 247, n. 6) ce qu'il convient de penser des *Isiaci coniectores* d'Ennius et du *cognomen* Serapion attribué à Scipion. De plus, en l'an 53 av. J.-C., suivant Dion Cassius (XL, 47, 4), Isis et Sérapis n'étaient pas adorés à Rome depuis longtemps.

2) Cfr Apulée, *Metam.*, XI, 30.

3) Cfr *supra*, p. 331.

4) «... *in collegium ... pastoforum ... sub illis Syllae temporibus conditi munia* ...».

5) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 78-85.

6) Cfr R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, p. 273-275; J. Carcopino, *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, 1931, p. 96 sq.

ments,¹⁾ — et n'était pas demeuré insensible aux injonctions de la *Mater Deum*.²⁾ Pour en revenir à Sylla, lorsqu'en 88, il voulut convaincre ses troupes de marcher contre Rome, il leur exposa que la déesse cappadocienne Mâ-Bellona lui était apparue en songe, l'incitant au combat.³⁾ Plus tard, en juillet 83, soucieux de se parer d'un prestige exceptionnel aux yeux de ses soldats qu'il désirait à nouveau mener contre Rome, il eut recours à une ruse où intervient la même déesse. Ayant appris que le Capitole venait d'être la proie des flammes, il ceta l'événement et répandit le bruit qu'un esclave allié des Marianistes, transporté d'une fureur divine, lui avait commandé, sur l'ordre de Bellona, de se hâter vers Rome pour y prévenir l'incendie menaçant le très saint sanctuaire.⁴⁾

L'auréole légendaire qu'il sut ainsi habilement susciter autour de sa personne ne lui suffit bientôt plus et au retour de ses campagnes orientales, en 82, il se décerna le surnom de *Felix*, indiquant sans ambage l'interprétation qu'il entendait donner à ce surnom par la traduction grecque Ἐπαφρόδιτος: Sylla se plaçait sous le patronage de Vénus.⁵⁾ La Vénus Felix de Sylla⁶⁾ revêt deux aspects essentiels qui correspondent aux deux sens du mot *felicitas*: bonne chance et fécondité. A Pompéi, devenue colonie romaine en 80 et peuplée alors de vétérans syllaniens, le type officiel de Vénus représente la déesse tenant dans la main droite un rameau d'olivier et dans la gauche, appuyée sur un gouvernail renversé, un sceptre.⁷⁾ Sur une autre fresque,⁸⁾ Vénus, portant les mêmes attributs, est placée sur

1) Cfr Schilling, *op. cit.*, p. 268-270; K. Latte, *op. cit.*, p. 280-281.

2) Cfr Plutarque, *Marius*, XVII, 8 et XXXI, 1.

3) Cfr Plutarque, *Sylla*, IX, 6.

4) Cfr Plutarque, *Sylla*, XXVII, 11.

5) Cfr Schilling, *op. cit.*, p. 276-283; J. Balsdon, *Sulla Felix* dans *J.R.S.*, 41 (1951), p. 1-10; Tschudin, *Isis in Rom*, p. 15.

Sylla n'a pas songé à imputer sa bonne étoile à la *Fortuna Primigenia* de Préneste bien qu'il ait entrepris la restauration de son temple. Peut-être partageait-il à son sujet l'avis que Cicéron (*De divin.*, II, 41) portera plus tard en écrivant que le renom des oracles prénestins s'était maintenu *au moins auprès du vulgaire* (cfr Schilling, *op. cit.*, p. 278-279).

6) Cfr Schilling, *op. cit.*, p. 283-289.

7) Sur la façade d'une boutique de la Via dell' Abbondanza; cfr Schilling, *op. cit.*, p. 285 et pl. XIV.

8) Fresque extérieure de l'atelier de M. Vecilius Verecundus, également dans la Via dell'Abbondanza; cfr Schilling, *op. cit.*, p. 285-288 et pl. XV.

un quadriges attelé d'éléphants. A gauche, une femme debout sur une sphère pose la main droite sur un gouvernail et supporte dans la gauche une corne d'abondance; à droite, un personnage présente une patère de la main droite et tient une corne d'abondance dans la gauche. Les deux figures «développent en langage pictural le double sens du mot *felicitas*». ¹⁾ Par son rapprochement avec l'Aphrodite de Carie, la Vénus syllanienne bénéficia en outre d'un élargissement cosmique de sa personne. ²⁾

Le gouvernail figuré aux mains de Vénus et le développement pictural de son aspect de Fortune, par l'intermédiaire d'une femme debout sur un globe et accompagnée du gouvernail et de la *cornucopia*, font immédiatement songer au type d'Isis-Fortuna. ³⁾ Nous n'avons aucune preuve directe de la dévotion du dictateur pour la déesse égyptienne mais la confiance qu'il plaça dans une Vénus assurant sa bonne fortune pouvait fournir une justification théologique à un éventuel appui des Isiaques, encore que son opportunisme politique n'eût point besoin de justifications, fussent-elles religieuses. Or, si les dieux égyptiens ont d'abord recruté leurs adeptes dans les classes populaires, ces dernières furent nécessaires à la réalisation des plans de Sylla. En fait, l'entente de Sylla avec l'aristocratie n'était qu'un leurre destiné à désarmer ses membres en silence. Souverain autoritaire, Sylla avait choisi parmi ses domestiques des hommes dévoués pour l'assister dans l'expédition des affaires. ⁴⁾ L'un de ceux-ci, L. Cornelius Chrysogonus, dépassa les bornes et fut accusé par Cicéron d'avoir trempé en 81 dans l'assassinat de Sextus Roscius, gentilhomme campagnard d'Ameria. Le détail de l'affaire importe peu ici mais le jeune orateur Cicéron, plein d'habileté, saisit l'occasion pour obliger le dictateur à prendre ses distances à l'égard de cette valetaille: «les meilleurs citoyens combattaient sous les aigles de Sylla pour rétablir l'ordre et la liberté, non pour perpétuer l'anarchie dans la servitude», ⁵⁾ et il était impossible que l'on ait reconquis la République pour «donner

1) Cfr Schilling, *op. cit.*, p. 288.

2) Cfr Schilling, *op. cit.*, p. 294-295.

3) Cfr *supra*, p. 179-180.

4) Cfr J. Carcopino, *Sylla*, p. 147 sq.

5) Cicéron, *Pro Rosc. Am.*, XLVII, 136.

aux affranchis, aux vils esclaves des nobles, licence de ravager nos existences et nos fortunes.»¹⁾ L'appel du pied est clair: le dictateur doit renoncer à utiliser les services d'une telle canaille.

Si le rapprochement de tous ces faits ne prouve point l'intervention de Sylla dans la création du collège des pastophores, il atteste au moins que le chef de l'État était préparé tant sur le plan religieux que sur le plan politique à tolérer les cultes étrangers venus d'Égypte et pratiqués par des humbles, dont l'appui pouvait se révéler utile.

Ce n'était que le premier pas d'une longue histoire dont le second chapitre reste pour nous une page blanche car, pendant une vingtaine d'année, jusqu'en 59, le silence se fait sur les dieux égyptiens. Ils ont cependant grandi dans l'ombre et les persécutions qui vont s'abattre sur eux en témoignent à souhait.

2. L'ÉPOQUE DE CÉSAR

Le premier coup fut probablement porté en 59, et en tout cas avant la répression de 58, car Varron, à propos de celle-ci, signale qu'elle s'exerça contre «les autels jetés à bas par le Sénat et *relevés seulement par la violence populaire*».²⁾ Si l'on accepte la correction apportée par Ziehen à une lettre de Cicéron de mai 59, une Isis Curiana aurait précisément été détruite à cette époque.³⁾ Or, en mars 59, eurent lieu la *traductio ad plebem* de P. Clodius et le vote de la première «*lex Iulia agraria*», deux affronts infligés au Sénat, mais deux avances faites à la plèbe.⁴⁾ Les attaches, — que nous allons mettre en lumière, — de P. Clodius avec les milieux populaires, où se cachaient les Isiaques, pourraient expliquer cette première persécution d'un Sénat ulcéré et attaquant les comparses de Clodius pour mieux s'en défendre. Le passage de Varron est de plus essentiel car il précise que les autels des dieux égyptiens avaient été redressés par une action violente des *populares* (*per vim popularium*). Comme

1) Cicéron, *Pro Rosc. Am.*, XLIX, 151.

2) Varron *apud* Tertullien, *Ad Nat.*, I, 10, 17: «*Ceterum Serapem et Arpocratem et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat eorumque aras a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restructas*».

3) Sur cette correction, cfr *Roma*, 340.

4) Cfr Carcopino, *Jules César*, Paris, 5e éd., 1968, p. 211 et n. 2, p. 207-210.

de nombreux indices l'avaient déjà révélé, Isis et Sérapis ont d'abord exercé les séductions de leur culte parmi la populace. Ce texte ne permet plus aucun doute.

En 58, pour la seconde fois, les dieux égyptiens subissent les coups du Sénat. Écoutons Varron : ¹⁾ « Mais à son tour, le consul Gabinius, comme il examinait avec peine, aux calendes de janvier, les victimes en présence d'un attroupement populaire, parce qu'il n'avait rien décidé au sujet de Sérapis et d'Isis, tint plus grand compte de l'avis du Sénat que de la présence populaire et défendit l'érection des autels ». Ainsi, le 1^{er} janvier, date de l'entrée en fonction des nouveaux consuls, Gabinius est entravé dans l'exercice de son premier acte public, l'examen des victimes destinées au sacrifice qu'il devait accomplir solennellement au Capitole. Le motif de cette agitation de la populace : le nouveau consul n'a rien arrêté à propos de la reconstruction des autels, sujet qu'il devait sans doute aborder dans la *relatio de religione* adressée au Sénat par les consuls dès leur entrée en charge. En fait, cette pression, fit tort à la cause d'Isis et de Sérapis car le consul hésitant, mais effrayé par cette agitation, se rangea à l'avis du Sénat, décidément hostile à un culte étranger et, qui plus est, recrutant ses fidèles dans les rangs de la populace.

La décision sénatoriale ne suffit pas à faire baisser pavillon aux opposants. En effet, Tertullien ²⁾ rapporte que les consuls Pison et Gabinius non seulement tinrent les dieux égyptiens loin du Capitole mais renversèrent aussi leurs autels, désireux de refréner « les désordres de ces infames et oiseuses superstitions ». La décision prise au début de l'année n'avait donc pas empêché la construction de nouveaux autels. On est confondu devant pareille audace et il est clair que la protection de personnages influents était acquise aux Isiaques pour qu'ils se risquent à défier aussi ouvertement l'autorité

1) Varron *apud* Tertullien, *Ad Nat.*, I, 10, 18 : « *Sed tamen et Gabinius consul kalendis Ianuariis, cum uix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serapide et Iside constituisset, potiozem habuit senatus censuram quam impetu uulgi et aras institui prohibuit.* »

2) Tertullien, *Apol.*, VI, 8 : « *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo cynocephalo Capitolio prohibitos, id est curia deorum pulsos, Piso et Gabinius consules non utique Christiani euersis iam aris eorum abdicauerunt turpium et otiosarum superstitionum uitia cohibentes.* »

du Sénat.¹⁾ Par ailleurs, la ténacité dont le Sénat fait preuve contre les Isiaques trahit, en plus de préoccupations religieuses, des craintes plus profondes qui s'enracinent dans la vie politique.²⁾

Quelle est donc la situation à Rome en cette année 58? César, la tête du triumvirat, est tenu éloigné par ses premières campagnes en Gaule mais, avant de quitter la scène politique, il a eu soin, pendant l'été 59, de glisser dans le lot des tribuns de la plèbe, son «âme damnée», P. Clodius, capable en son absence de tenir tête à Pompée et au Sénat.³⁾ Les deux seuls hommes sur lesquels les *Patres* pouvaient réellement compter, Caton le Jeune et Cicéron, furent neutralisés par le tribun. Le premier fut éloigné dans l'île de Chypre, par un plébiscite qui annexait l'île à l'empire de Rome et le chargeait d'en détrôner le Ptolémée, frère d'Aulète. Caton éliminé, Clodius joua Cicéron. Le tribun proposa quatre projets de loi, dont un restaurait le droit d'association, qui avait été réglementé en 64, tandis qu'un autre était relatif à la distribution gratuite de blé. Cicéron, dupe ou complice, dissuada toute *intercessio* et les quatre *rogationes* furent converties en plébiscites. Ce silence ne valut point la paix à l'orateur, car peu après Clodius par sa «*Lex de capite civis romani*» contraignait moralement Cicéron à l'exil. Ainsi toute la ville tremblait devant le tribun, d'autant plus qu'il s'appuyait sur des bandes armées, dévouées à sa cause. Il est temps à présent de voir l'influence de ces troupes et des *collegia* ⁴⁾ dans la vie politique de la capitale.

Les collègues professionnels pouvaient exercer une influence légale dans les comices à Rome et dans les municipes.⁵⁾ A l'époque de

1) Même constatation chez Lafaye, p. 46; A. Alföldi, *Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der Römischen Republik* dans *Schweizer Münzblätter*, 5 (1954), p. 30-31; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970, p. 101-103.

2) Voir ce que nous avons dit (*supra*, p. 359 sq.) sur la politique religieuse du Sénat.

3) Cfr Carcopino, *Jules César*, p. 216; sur les agissements de Clodius en 58, cfr *op. cit.*, p. 254-260.

4) Sur l'histoire des *collegia*, cfr P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, p. 78 sq.; La Piana, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 235 sq.

5) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 166 sq.

Cicéron, leur suffrage revêt même une certaine importance car l'orateur souligne à trois reprises dans son *De petitione consulatus* ¹⁾ l'aide que peuvent apporter les *collegia* dans les élections, grâce à l'exercice du *ius suffragii* reconnu à la plèbe. ²⁾ Les collèges offraient probablement leurs voix en échange de l'un ou l'autre service ou d'une plus ou moins grande libéralité. ³⁾ Cependant le rôle joué par les *collegia* prit surtout la forme d'agissements illégaux s'exerçant dans les affaires publiques par des troubles et des désordres. ⁴⁾ Parlant de ceux qui avaient voté son exil, Cicéron les qualifie de mercenaires, ⁵⁾ d'esclaves et de brigands. ⁶⁾ En 63, c'est aux esclaves et aux ouvriers que l'on fait appel pour délivrer les complices incarcérés de Catilina. ⁷⁾ Pour exciter ouvriers et taverniers, les tribuns séditieux faisaient fermer les boutiques, tactique employée par Clodius en cette année 58 pour obtenir l'exil de Cicéron. ⁸⁾

Jusqu'en 64, les corporations privées de toute espèce avaient la possibilité de se constituer sans l'obtention d'une autorisation préalable. ⁹⁾ Les adoreurs des cultes étrangers profitèrent de cette liberté pour se grouper en collèges, comme nous l'avons vu avec la création du collège des pastophores sous Sylla.

Mais en 64, les agissements de Catilina ¹⁰⁾ effrayèrent le Sénat qui, par un sénatus-consulte supprima les collèges qui paraissaient dangereux pour la République. ¹¹⁾ Cette décision n'était pas pour plaire à Clodius qui, en 58, fit voter une loi autorisant le rétablissement des collèges supprimés et accordait la faculté d'instituer des

1) Cicéron, *De petitione consul.*, I, 3; VIII, 30 et 33. Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 166 sq.

2) A Rome, la suppression des comices par Tibère privera les collèges de leur influence électorale; cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 179. L. R. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley-Los Angeles, 1949, p. 43-44, 60 sq., 68 sq., 70 sq.

3) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 172 et 181.

4) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 174 sq.

5) Cicéron, *Pro domo*, XXXIII, 89.

6) Cicéron, *Pro domo*, XX, 53.

7) Salluste, *Catil.*, 50.

8) Cfr Cicéron, *Acad. quaest.*, IV, 47, 144; *Pro domo*, XXXIII, 89.

9) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 78-85.

10) Les esclaves répondirent massivement à l'appel du conspirateur, cfr Salluste, *Catil.*, 24, 30, 44, 56.

11) Asconius in *Pison.*, éd. Kiessling et Schoell, p. 6-7.

collèges nouveaux.¹⁾ Profitant de cette seconde disposition, le tribun créa une multitude de nouveaux collèges recrutés parmi la lie de la population.²⁾ En réalité, le but de Clodius était d'organiser des bandes qui allaient lui servir dans sa lutte contre Cicéron et Caton, et plus tard contre Pompée. La violence de ces troupes intimidera les comices qui voteront la mission de Caton en Chypre, l'exil de Cicéron et la démolition de sa maison.³⁾

C'est dans ce climat trouble que le Sénat décida de s'opposer aux dévôts des dieux égyptiens. On ne peut s'empêcher d'établir un rapport entre ces deux données ⁴⁾ et de supposer que les collèges isiaques étaient des clubs politiques,⁵⁾ ou que tout au moins les bandes recrutées par Clodius comptaient nombre d'Isiaques. Les troupes de Clodius et les Isiaques recourent aux mêmes moyens de pression. Rappelons que les autels égyptiens n'ont été relevés que grâce à la violence des *populares* et que ces mêmes *populares* entravent le 1er janvier 58 le consul dans l'exercice de ses fonctions parce qu'il n'a rien décidé au sujet d'Isis et de Sérapis. Malgré l'interdiction du Sénat, on dresse, la même année, des autels aux divinités alexandrines; cette audace ne peut s'expliquer que par la certitude d'un appui solide,⁶⁾ or qui, mieux que Clodius, osait tenir tête au Sénat en l'absence de César.

D'autres indices autorisent ce rapprochement entre agitations politiques et persécutions des Isiaques. D'abord, Mécène conseillera, plus tard, à Auguste de ne pas autoriser les cultes étrangers parce

1) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 94-97.

2) Cfr Cicéron, *Pro domo*, XXII, 58 et XXIII, 61.

3) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 96-97 et 176-178.

4) Ont envisagé ce rapport, mais sans l'approfondir: J. Marquardt, *Le culte des Romains*, Paris, 2e éd., 1889 (= Mommsen-Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, XIII, 1), p. 95; Waltzing, *op. cit.*, p. 110; H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre* dans *R.A.* 1924, p. 242; L. R. Taylor, *Foreign Groups in Roman politics of the late Republic* dans *Hommages Bidez-Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 325-328; P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische Godsdienst*, Bruxelles, 1956, p. 10-11; A. Alföldi, *Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-1966), p. 62-64.

5) Les préoccupations politiques apparaissent clairement à Pompéi où les Isiaques recommandent tel ou tel candidat; cfr *supra*, p. 83.

6) Cfr *supra*, p. 366-367.

que leurs fidèles représentaient un danger pour l'ordre public.¹⁾ Ensuite, à côté des associations purement religieuses des Isiaques,²⁾ les collèges professionnels revêtaient aussi un caractère religieux: ils rendaient un culte privé à leur dieu protecteur.³⁾ Nous n'avons pas conservé de traces d'un collège dont le dieu tutélaire fût une divinité égyptienne mais les collèges adressaient leurs hommages à une foule de dieux différents de leur patron divin.⁴⁾ Ainsi, par exemple, à Rome, le *corpus* des bijoutiers se joint à celui des *pausarii* pour offrir un reposoir à Osiris.⁵⁾ De même, à Pompéi, les *fullones* formaient une corporation attachée à Isis⁶⁾ et les boutiquiers honoraient la même déesse; ⁷⁾ or nous avons vu qu'à Rome les agitateurs faisaient fermer les boutiques pour fomentier des troubles.

A travers toutes ces agitations plébéiennes, il est certain que les classes humbles espéraient non seulement tirer un profit immédiat pour leurs collèges, mais visaient aussi à un but plus profond: saper l'autorité des grands. Or il semble que l'idéologie révolutionnaire ait fait appel aux dieux orientaux capables de cimenter les aspirations politiques: ces dieux n'étaient pas inféodés au pouvoir et ils répondaient aux besoins religieux des masses. R. Günther⁸⁾ a montré que l'ancien mythe oriental du «royaume de justice» à venir fut mis au service de l'utopie sociale et il a notamment mis en lumière le rôle joué par la Dea Syria dans les mouvements sociaux. En 133 av. J.-C., la première guerre servile qui sévit en Sicile fut allumée par un prêtre syrien qui avait persuadé ses compagnons de ses mystérieuses entrevues avec Atargatis. La religion égalitaire

1) Cfr Dion Cassius, LII, 36.

2) Sur les collèges isiaques proprement dits, cfr *supra*, p. 144 sq. Pour Waltzing, *op. cit.*, p. 205, les dévots des divinités orientales formèrent des collèges spéciaux et ces dieux auraient recruté peu de fidèles parmi les associations professionnelles d'artisans. Contre cette manière de voir, cfr *supra*, p. 105-106.

3) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 195-256.

4) Cfr Waltzing, *op. cit.*, p. 197.

5) Cfr *Roma*, 9.

6) Cfr *supra*, p. 105-106.

7) Cfr *supra*, p. 105.

8) Cfr R. Günther, *Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z.* dans *Klio*, 42 (1964), p. 209-297; P. Lambrechts, *Augustus en de Egyptische Godsdienst*, p. 6, n. 1.

d'Isis, qui offrait son aide à tous, a pu servir la même idéologie révolutionnaire.

Dans un article ingénieux, A. Alföldi,¹⁾ se fondant sur l'apparition des symboles isiaques utilisés comme marques monétaires sur les deniers du Ier s. av. J.-C., concluait même à une thématique révolutionnaire orchestrée autour d'Isis par les ouvriers travaillant dans les ateliers de l'hôtel de la Monnaie au Capitole. Malheureusement, cet auteur va trop loin. Il apparaît d'abord que tous les deniers invoqués, sauf un, ont été frappés en réalité dans un atelier auxiliaire du Nord de l'Italie.²⁾ De plus, il est inconcevable que les *triumviri monetales* responsables des émissions aient fermé les yeux sur une telle propagande subversive s'exerçant clairement à travers le monnayage officiel de l'État. En réalité, les couronnes d'Isis et les sistres gravés par les ouvriers ont été choisis sans arrière-pensée, peut-être tout simplement parce que ces artisans étaient d'origine alexandrine. De même des symboles isiaques peints sur les fresques de l'*Aula* dite *Isiaca* ne trahissent aucune volonté religieuse mais font partie de modèles décoratifs élaborés dans des milieux égyptiens.³⁾

Enfin, certains agissements de P. Clodius s'éclairent si l'on admet que le tribun devait ménager les susceptibilités isiaques de ses mercenaires. En examinant la politique religieuse des empereurs, on a constaté une loi d'alternance dans leur conduite envers Isis et Cybèle. D'une part, les empereurs désireux d'une bonne entente avec le Sénat et qui patronnent l'idée italienne favorisent le culte national de la Magna Mater; d'autre part, les souverains autocrates et hostiles au Sénat protègent Isis.⁴⁾ La chose n'est pas étonnante puisque Cybèle, introduite officiellement, vit son culte réglementé dès le départ tandis qu'Isis s'était infiltrée illégalement en Italie et échappait à un contrôle direct. Cet antagonisme dans la politique

1) Cfr A. Alföldi, *Isiskult und Umsturzbewegung* dans *Schweizer Münzblätter*, 5 (1954), p. 25-31; hypothèse reçue par L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 101-103.

2) Cfr *Roma*, 443 a-h. Le seul denier frappé à Rome est le 443h.

3) Cfr *Roma*, p. 218-219.

4) Cfr J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, p. 320; P. Lambrechts, *La politique religieuse des empereurs romains. Leur attitude envers les cultes égyptiens et phrygiens* dans *La Nouvelle Clio*, 10-12 (1958-1962), p. 243-244.

religieuse du pouvoir remonterait pour nous au dernier siècle de la République.

En 58, Clodius règle le différend qui oppose, au sujet de la prêtrise de la Grande Mère à Pessinonte, le Gallogrec Brogitaros à son beau-père Deiotaros, en partageant le sacerdoce entre eux. Clodius acheté par Brogitaros se verra attaqué par Cicéron qui lui reprochera, avec quelque exagération, d'avoir ravagé le sanctuaire de Pessinonte et arraché le prêtre aux autels.¹⁾ Cette attitude révèle déjà le peu de cas que Clodius faisait de la religion phrygienne. Mais il y a beaucoup plus significatif. Le 4 avril 56, lors de l'ouverture de *Ludi Megalenses* consacrés à Cybèle et célébrés seulement en présence des citoyens, Clodius lâcha toute sa gent servile qui envahit la scène.²⁾ La profanation de ces jeux fut, suivant les haruspices, un des sacrilèges expliquant les grondements entendus aux environs de Rome et le tremblement de terre survenu à Potenza: c'était Cybèle elle-même qui parcourait champs et bois.³⁾ L'agitation était un moyen d'action favori pour Clodius, mais pourquoi avoir choisi d'envahir la scène des *Ludi Megalenses*?⁴⁾ En cette année 56, Clodius était édile et, comme tel, il lui appartenait d'organiser les jeux phrygiens; de plus, il faisait partie du collège des *quindecemviri* chargés de s'occuper, entre autres, du culte de Cybèle.⁵⁾ Dès lors, le fauteur de troubles n'a-t-il pas voulu indiquer ouvertement qu'il se désolidarisait d'un culte excluant les esclaves et rendu à une déesse que seules des fonctions officielles l'avaient obligé de servir. Le magistrat plébéen non seulement soutenait les Isiaques mais bafouait Cybèle, déesse vendue au Sénat. Ainsi il faisait d'une pierre deux coups: flatter les humbles qui le secondaient et gifler les Pères conscrits.

A la lueur de tous ces éléments, on comprend mieux pourquoi le Sénat poursuit de sa hargne les dieux égyptiens. Les troubles survenus en 58 et le rétablissement total de la liberté d'association

1) Cfr Cicéron, *De harusp. resp.*, XIII, 28-29.

2) Cfr Cicéron, *De harusp. resp.*, XI, 22-XIII, 27. Cfr H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 82-83. Sur cet épisode, voir aussi A. Kirsopp Michels, *Lucretius, Clodius and Magna Mater* dans *Mél. Carcopino*, Paris, 1966, p. 75-79; P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische Godsdiens*, p. 6.

3) Cfr Cicéron, *De harusp. resp.*, XI, 24.

4) P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 6, n. 1 n'en voit point la raison.

5) Cfr H. Graillot, *op. cit.*, p. 83 et 227-230.

voté la même année obligeaient les sénateurs à intervenir contre des Isiaques luttant aux côtés de Clodius et sur le point de profiter de la nouvelle loi pour promouvoir l'essor de leurs associations religieuses. L'arrivée de Ptolémée Aulète à Rome durant cette année 58 n'est peut-être pas tout-à-fait étrangère à ces persécutions. Toutefois, ici nous manquons de preuve pour établir une liaison.¹⁾

Les mesures édictées furent suivies de peu d'effets. Après le consulat de Gabinius et de Pison, les dieux égyptiens s'implantèrent tellement bien qu'Arnobé considérera qu'Isis et Sérapis furent reçus au nombre des dieux romains après la sortie en charge de ces magistrats.²⁾ Les audacieux Isiaques se mirent même à construire pour les dieux alexandrins des *naoi* privés que le Sénat, à la fin de l'année 53, décida d'abattre.³⁾ Or la seconde moitié de 53 fut marquée par de graves désordres préparant les élections de 52. Clodius brigua la préture et son ennemi mortel T. Annius Milo disputait le consulat aux candidats de Pompée.⁴⁾ Les bandes ennemies sévirent dans Rome, celles de Clodius lapidant les consuls à l'ouverture d'une séance sénatoriale, où l'on devait délibérer sur l'organisation des prochains comices, celles de Milon administrant une correction sévère à l'escorte du candidat P. Plautius Hypsaëus.⁵⁾ Ces assauts de violence répétés virent expirer l'année 53 sans que l'on ait pu procéder au scrutin. Le 1^{er} janvier 52, la rencontre fortuite des troupes de Clodius et de Milon sur la voie Appienne devait provoquer une rixe sanglante dans laquelle Clodius trouva la mort. Le lendemain matin, les amis de Clodius, au comble de l'excitation, portèrent le corps de leur leader dans la Curie et l'incinérèrent sur les ruines fumantes du temple sénatorial qu'ils venaient d'incendier.⁶⁾

1) Cfr *supra*, p. 317.

2) Arnobe, *Advers. Nat.*, II, 73.

3) Dion Cassius, XL, 47, 4: «δοκεῖ δὲ ξμοιγε καὶ ἐκεῖνο τὸ τῷ προτέρῳ ἔτει ἐπ' ἐξόδῳ αὐτοῦ περὶ τε τὸν Σάραπιν καὶ περὶ τὴν Ἴσιν ψηφισθὲν τέρας οὐδενὸς ἦττον γενέσθαι· τοὺς γὰρ ναοὺς αὐτῶν, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίητο, καθελεῖν τῇ βουλῇ ἔδοξεν. οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἕξω τοῦ πομῆριου σφᾶς ἰδρυσαντο.»

4) Sur les événements de cette époque, cfr Carcopino, *Jules César*, p. 338-339.

5) Sur le premier fait, cfr Cicéron, *Pro Milone*, XV, 41; sur le second, cfr Cicéron, *Pro Milone*, XIV, 37.

6) Sur cette émeute, cfr Dion Cassius, XL, 49, 5.

Encore une fois, les persécutions menées contre les fidèles égyptiens coïncident avec une période d'agitation, où Clodius ne fut point le dernier à donner libre cours à la force. Dion Cassius lui-même semble lier les événements ¹⁾ car, après avoir mentionné la destruction des *naoi* égyptiens, il poursuit: «telle était donc alors la situation dans la ville ...» et il présente immédiatement le récit de la rencontre meurtrière de Clodius et de Milon sur la Via Appia.

Trois ans plus tard, en 50, «le consul L. Aemilius Paulus, comme le Sénat avait décrété la démolition des sanctuaires d'Isis et de Sérapis et que personne parmi les ouvriers n'osait y porter la main, après avoir quitté sa robe prétexte, saisit une hache et en frappa les portes du temple». ²⁾ Il est significatif de noter que les ouvriers refusent de démolir le temple; c'est là encore une nouvelle preuve de la sympathie de la plèbe pour Isis.

A la fin de 48, un prodige ayant eu lieu au Capitole, les augures conclurent à la nécessité de détruire les enceintes d'Isis et de Sérapis. ³⁾ En cette année, Rome est plongée en pleine guerre civile, Pompée a trouvé la mort sur le rivage égyptien et César a failli être victime de la guerre d'Alexandrie, où il a voulu intervenir. De plus, la capitale vit dans des troubles engendrés par cette guerre civile. A nouveau, les cultes isiaques sont combattus alors qu'éclatent des troubles que le récit de Dion Cassius met d'ailleurs en

1) Cfr P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 8, n. 2. Dion Cassius, XL, 48, 1.

2) Valère Maxime, I, 3, 4: «*L. Aemilius Paulus consul, cum senatus Isidis et Serapidis fana diruenda censuisset eaque nemo opificum adtingere auderet, posita praetexta securim arripuit templique eius foribus inflixit.*

Il existe deux autres consuls homonymes ayant exercé chacun leur magistrature à deux reprises; le premier fut consul en 219 et 216, le second en 182 et 168 (cfr R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, New York, 1961, I, p. 236, 247, 381, 427). Il n'est pas possible que l'incident rapporté par Valère Maxime ait eu lieu à une date aussi élevée.

3) Dion Cassius, XLII, 26 2: «*Εκείνῳ τῷ ἔτει τελευτῶντι ἄλλα τέ τινα τέρατα συνέβη καὶ μέλισσαι ἐν τῷ Καπιτολίῳ παρὰ τὸν Ἡρακλέα ἰδρῦθησαν. <καὶ> — ἐτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα — ἔδοξε γνώμη τῶν μάντεων πάντα αὖθις τὰ τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι.*»

Il semble bien d'après ce texte que les enceintes étaient élevées sur le Capitole, le lieu où se déroula le prodige et où se préparait un sacrifice pour Isis. C'est de cette époque que daterait l'inscription républicaine mentionnant un *Sacerdos Isidis Capitolinae* (cfr *Roma*, 2).

rapport avec ces persécutions.¹⁾ Il est clair que, cette fois, un nouveau facteur venait renforcer la haine des poursuivants: l'intervention directe de l'Égypte dans la politique romaine. Pompée, ennemi de César, n'en demeurerait pas moins un Romain qui avait succombé victime des ruses alexandrines.²⁾ Plus tard, Actium ajouterait un sujet de mécontentement à l'égard d'un pays qui avait envoyé ses dieux sur le sol italien.

Avant de poursuivre notre enquête, nous voudrions examiner le rôle éventuel joué par César dans la décision de traquer Isis et Sérapis. Notons d'abord, fait essentiel, qu'en 58, 53 et 50, César est retenu loin de Rome par la guerre des Gaules et qu'à la fin de 48, il se débat contre les Alexandrins; il n'a donc pu intervenir directement dans ces persécutions.

Certains auteurs ont vu dans César un homme politique séduit par le caractère théocratique d'une monarchie d'inspiration orientale ³⁾ et prisonnier des charmes de Cléopâtre.⁴⁾ En fait, le prétendu

1) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 8, n. 2.

2) Cfr Lucaïn, *Phars.*, VIII, 542-544 et 831-834.

3) Thèse de Ed. Meyer, *Caesar's Monarchie und das Principat des Pompeius*, Stuttgart-Berlin, 2e éd., 1919, p. 521 sq. Cette opinion est de plus en plus battue en brèche; cfr Carcopino, *Jules César*, p. 566; J. Gagé, *De César à Auguste. Où en est le problème des origines du Principat? A propos du «César de M. Carcopino»* dans *Revue historique*, 177 (1936), p. 279-342; A. Zwaenepoel, *La politique orientale d'Antoine* dans *Les Études Classiques*, 18 (1950), p. 4. Pour sa part, L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931, p. 61-64, 74-76 envisage une influence du séjour en Égypte et voit dans la liaison avec Cléopâtre plus qu'une histoire amoureuse, Cléopâtre étant la dernière héritière d'Alexandrie et l'Égypte le dernier royaume civilisé. L. R. Taylor (p. 75-76) se demande si César n'a pas songé à épouser Cléopâtre, comme le laisserait entendre le projet qu'il aurait déposé peu avant sa mort et l'autorisant à épouser plusieurs femmes (cfr Suétone, *Caesar*, 52; Dion Cassius, XLIV, 7, 3), et attache quelque créance au bruit rapporté par Suétone (*Caesar*, 79, 4) suivant lequel César aurait songé à s'installer à Alexandrie. En réalité, ces deux anecdotes sont le produit de la propagande d'Antoine désireux de créer un illustre exemple à ses prétentions orientales et L. R. Taylor a tort de n'envisager cette éventualité qu'avec hésitation; cfr Carcopino, *Jules César*, p. 566; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1964, p. 70.

4) Telle est l'image donnée par A. Weigall, *The Life and Times of Cleopatra, Queen of Egypt*, Londres, 1935; E. Pais, *Dalla guerra punica a Cesare Augusto*, I, Rome, 1918, p. 336 sq. Sur César et Cléopâtre, on consultera les ouvrages suivants de J. Carcopino, *César et Cléopâtre* dans *Études d'archéologie romaine*

coup de foudre offrait surtout à César l'occasion d'intervenir en Égypte et, en fin de compte, à Rome le pouvoir de disposer de la couronne lagide.¹⁾ Dans la suite, César fit seulement venir Cléopâtre à Rome, au plus tôt, en septembre 46, et lui-même repartait bientôt pour l'Afrique.²⁾ En outre, il ressort de la correspondance de Cicéron qu'il n'abritait pas la reine sous son toit mais dans sa demeure suburbaine, qu'il n'habitait pas, sur la rive droite du Tibre.³⁾ Enfin, Cléopâtre était accompagnée de son frère-époux Ptolémée XIV. Attitude bizarre pour un amant empressé mais compréhensible pour un homme avisé qui tient dans une cage dorée les rois d'Égypte, pays entretemps gouverné par l'intermédiaire du chevalier qui y commandait ses quatre légions.⁴⁾ Rien ne nous autorise donc à supposer que Cléopâtre eut encore assez d'emprise sur César pour obtenir, entre 46 et 44,⁵⁾ des faveurs pour les Isiaques de Rome.

On a encore cru, sur le témoignage d'Appien,⁶⁾ que le dictateur avait fait dresser la statue de Cléopâtre dans le temple de sa déesse tutélaire, Vénus Genitrix, ce qui serait un indice de concessions faites à la théorie de l'apothéose et d'une certaine profanation du culte national.⁷⁾ En réalité, l'auteur du *Bellum Civile* a mal compris sa source.⁸⁾ Dion Cassius relate qu'Octave, qu'il nomme ici Caesar, avait consacré dans les temples de Rome le butin pris à Alexandrie, et il ajoute que la statue en or de Cléopâtre était encore exposée de son temps dans le temple de Vénus.⁹⁾ Ainsi, Appien a imputé à César une action d'hommage à Cléopâtre qui fut en réalité une

dans *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, I (1937), p. 37-77; *Passion et politique chez les Césars*, Paris, 1958, p. 32 sq.

1) J. Carcopino, *César et Cléopâtre*, p. 37-47. Cléopâtre était d'ailleurs loin d'être jolie, cfr F. Le Corsu, *Cléopâtre était-elle laide?* dans *B.S.F.E.*, 42 (1965), p. 19-27.

2) Sur le séjour de Cléopâtre à Rome et sur sa véritable portée, cfr Carcopino, *César et Cléopâtre*, p. 47-53.

3) Cicéron, *Ad Att.*, XV, 15, 2; cfr Carcopino, *op. cit.*, p. 50.

4) Carcopino, *Jules César*, p. 552.

5) Même avis chez L. R. Taylor, *Foreign Groups in Roman politics of the late Republic* dans *Hommages Bidez-Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 329.

6) Appien, *Bell. civile*, II, 102. Cfr Schilling, *La religion romaine de Vénus*, p. 327-328; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, p. 74.

7) Cfr Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, II, p. 220.

8) Cfr Carcopino, *César et Cléopâtre*, p. 71-77.

9) Dion Cassius, LI, 22, 3.

humiliation imposée à la reine exécrée par Octave, lequel porta aussi le nom de Caesar.

Il est difficile de savoir ce que le grand conquérant romain pensait des dieux égyptiens. Lucain nous le présente visitant distraitemment les temples d'Égypte, impatient seulement de descendre dans le caveau d'Alexandre le Grand; ¹⁾ toutefois, un peu plus loin, il le décrit interrogeant, au terme du festin offert par Cléopâtre, le prêtre Acorée sur l'Égypte et ses dieux.²⁾ Quant à Dion Cassius, il rappelle de façon plus réaliste que le général romain n'épargna même pas les temples alexandrins de ses levées d'impôt.³⁾ En fait, l'attitude de César envers les dieux égyptiens dépendait de sa politique générale. Étranger aux persécutions entreprises à diverses reprises contre les Isiaques, qui militaient somme toute en sa faveur dans les bandes de Clodius, il ne leur montrera aucune reconnaissance une fois devenu seul maître de Rome. Sachant mieux que personne ce que pouvait représenter dans l'opposition les agissements turbulents d'associations en apparence parfois anodines, il supprima tous les collèges, n'autorisant que certains d'eux consacrés par la tradition.⁴⁾ Par cette mesure, il effaçait d'un trait tous les collèges professionnels mais aussi religieux; pour ces derniers, le dictateur voulut faire une exception en faveur des Juifs établis à Rome ⁵⁾ et, semble-t-il, des confréries dionysiaques ⁶⁾; cependant, il n'accorda aucune dispense aux associations isiaques. Sans cette fois être visés personnellement, les Isiaques subissaient, une fois encore, les coups d'un sort peu doux à leur égard. Une foi naissante se forge au feu de l'opposition et puise ses forces dans l'exemple de ses martyrs: les Isiaques sortirent moralement plus forts de ces années difficiles; nous allons le voir.

1) Lucain, *Phars.*, X, 14-19.

2) Lucain, *Phars.*, X, 172-187.

3) Dion Cassius, XLII, 34, 1-2.

4) Suétone, *Caesar*, 42. Cfr P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, p. 112-113.

5) Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, XIV, 215.

6) Servius, *Ad Aen.*, V, 29.

3. OCTAVE

Après la mort de César, fin octobre 43, Octave, Antoine et Lépide signèrent un accord public qui inaugura le second triumvirat. A la fin de cette même année, les nouveaux triumvirs décidèrent la construction d'un temple à Sérapis et Isis.¹⁾ Pourquoi ce brusque revirement qui contraste avec la politique poursuivie entre 59 et 48 av. J.-C. et avec l'hostilité témoignée par Auguste quelques années plus tard? Il ne convient pas d'accuser l'empereur de versalité car, comme l'a très bien montré P. Lambrechts,²⁾ l'évolution de l'attitude d'Auguste à l'égard de la religion égyptienne est dictée par des considérations politiques. A cette époque, Octave doit encore compter avec les *populares*, qui lui avaient déjà servi dans sa lutte contre Antoine après la mort de César, et avec leur engouement pour les dieux égyptiens, lequel n'a pas baissé comme le prouve l'anecdote suivante. Lors des proscriptions édictées à la fin de l'année 43, l'édile plébéien M. Volusius, pour échapper à ses poursuivants, revêtit un costume de prêtre d'Isis emprunté à un ami et cacha son visage sous un masque d'Anubis.³⁾ Fallait-il qu'un tel spectacle soit devenu courant dans les rues de Rome pour que ce subterfuge permit à l'édile de passer inaperçu? Il n'est pas moins significatif de relever qu'un magistrat romain comptait des amis dans les rangs des dévots d'un culte étranger.⁴⁾

Le projet de construction d'un temple égyptien peut aussi se comprendre comme une ouverture vers Cléopâtre, dont les triumvirs recherchent l'aide pour lutter contre les meurtriers de César.⁵⁾ De plus, ce décret, s'il avait été suivi d'effets, aurait donné le jour à un sanctuaire élevé aux frais de l'État, ce qui aurait conféré, en quelque sorte, une reconnaissance officielle aux dieux égyptiens et, du même

1) Dion Cassius, XLVII, 15, 4.

2) Cfr P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische Godsdienst*. Pour cette décision, cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 3-5, 12-13.

3) Appien, *Bell. civile*, IV, 47; Valère Maxime, VII, 3, 8.

4) Cfr Lafaye, p. 46-47.

5) Opinion de H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre* dans *R.A.*, 1924, p. 242; L. R. Taylor, *Foreign Groups in Roman politics of the late Republic* dans *Hommages Bidez-Cumont*, p. 329.

coup, accordé au pouvoir le contrôle du culte.¹⁾ Pour notre part, nous voyons surtout se profiler derrière cette décision l'influence d'Antoine, qui avait peut-être déjà décidé de jouer la carte de l'Orient.²⁾ Il semble bien, en tout cas, que le temple voué à Isis et Sérapis ne fut jamais construit pour la raison bien simple qu'Antoine quitta Rome pour l'Orient et que dès lors l'exécution de ce temple incombait à Octave, peu enclin à accomplir une telle promesse.

La grande ambition d'Antoine et d'Octave devait mener ces hommes à un affrontement, dont le dernier épisode, la bataille d'Actium, consacra la perte d'Antoine et de Cléopâtre. Quelques mois plus tard, au milieu de l'année 30, Octave faisait son entrée triomphale à Alexandrie. Habilement, il amnistiait tout le monde, prétextant de sa sympathie pour Sérapis, pour Alexandre le Grand, fondateur de la ville, et pour Areios, philosophe alexandrin de sa suite,³⁾ mais en réalité, comme le note avec finesse Dion Cassius,⁴⁾ parce que la riche Égypte pouvait lui être utile, ne fût-ce que par ses greniers de blé. D'ailleurs, le vainqueur d'Actium arrêta une

1) Cfr I. Becher, *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern* dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 42.

2) J. Carcopino a défendu à différentes reprises (cfr *César et Cléopâtre*, p. 63-71; *Passion et politique chez les Césars*, p. 32-44; *Note sur deux passages d'Appien concernant Antoine et Cléopâtre* dans *Revue historique*, (1963), p. 363-364), l'idée que Césarion, l'enfant de Cléopâtre, n'était pas en fait le fils de César mais d'Antoine. Il y a en effet de fortes présomptions en faveur de cette thèse, si Césarion est bien né lors de la fuite précipitée de la reine d'Égypte après la mort de César, comme le laisse entendre une lettre de Cicéron (*Ad Att.*, XIV, 20, 2). Né en avril 44, Césarion ne pourrait être issu des oeuvres de César, seulement de retour à Rome en octobre 45. Le père serait alors Antoine qui aurait profité de l'éloignement de César en Espagne. Si l'on en croit Appien (*Bellum civile*, V, 8), Antoine serait déjà tombé amoureux de Cléopâtre lors de son séjour en Égypte, en 55, avec l'armée de Gabinius, qui avait restauré Ptolémée Aulète sur son trône; dans ce cas, il ne serait pas étonnant qu'Antoine ait cherché à revoir Cléopâtre à Rome en 45. Si une alliance fut déjà scellée entre eux à cette époque, elle fut ultra-secrète car rien n'en transpire ni dans les *Philippiques* ni dans la *Correspondance* de Cicéron, toujours à l'affût des potins; cfr L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, p. 82-83. Contre cette hypothèse, K. Meiklejohn, *Alexander Helios and Cesarion* dans *J.R.S.*, 24 (1934), p. 194-195; H. Heinen, *Cäsar und Kaisarion* dans *Historia*, 18 (1969), p. 181-203.

3) Cfr Dion Cassius, LI, 16, 4. Sur cet épisode, cfr Lambrechts, *Augustus en de Egyptische Godsdienst*, p. 13-16.

4) Dion Cassius, LI, 16, 3.

série de dispositions transformant la terre des Pharaons en pays conquis. En réalité, Octave se souciait peu de ménager les dieux alexandrins, maintenant qu'il était seul maître, et les mesures prises en 28 le montreront. Il est toutefois symptomatique de noter que le conquérant affecte ¹⁾ de plaire à Sérapis, c'est-à-dire à l'élément grec de cette religion hellénisée, ²⁾ mais ne cite point le nom d'Isis, héritière d'un lointain passé pharaonique. A fortiori, méprisant l'adoration d'un boeuf, ³⁾ Octave refusera-t-il de rendre visite à l'Apis de Memphis

Deux ans plus tard, en 28, Octave prenait les premières décisions politiques et religieuses qui préparaient l'avènement du Principat, pour le début de l'année suivante. ⁴⁾ Au milieu de ces mesures, Dion Cassius rapporte qu'il interdit les cultes égyptiens à l'intérieur du pomerium, en d'autres termes il leur refusait le statut officiel. ⁵⁾ Nous nous étonnons avec Lafaye ⁶⁾ que la réglementation prise à propos d'Isis et de Sérapis, les dieux de Cléopâtre, ne soit pas plus drastique. Cela prouve encore une fois combien les dieux alexandrins étaient bien implantés dans la capitale: à la veille d'établir son principat, Octave n'osait trop mécontenter les *populares*. Lambrechts ⁷⁾ va cependant beaucoup trop loin lorsqu'il lie le passage consacré, immédiatement après, par Dion Cassius à la restauration de temples aux mesures regardant les divinités égyptiennes. Dans ce texte, l'auteur grec relate qu'Octave prit soin des temples, ordonnant aux descendants des auteurs de constructions sacrées de restaurer celles-ci et se chargeant lui-même, le cas échéant, de ce soin. ⁸⁾ Il est d'abord incroyable qu'Octave ait

1) L'attitude d'Octave est plus habile que la hauteur dédaigneuse de César; cfr *supra*, p. 377.

2) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 14, n. 1.

3) Dion Cassius, LI, 16, 5; Suétone, *Aug.*, 93, 1.

Sur le mépris des Romains pour le culte rendu aux animaux, cfr *supra*, p. 248 et Lambrechts, *op. cit.*, p. 15-16.

4) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 16-17.

5) Dion Cassius, LIII, 2, 4.

6) Lafaye, p. 51-52.

7) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 17-18.

8) Dion Cassius, LIII, 2, 4.

Le texte grec est le suivant: «Τὰ μὲν ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια οὐκ ἐσεδέξατο εἶσω τοῦ πωμηνίου, τῶν δὲ ναῶν πρόνοιαν ἐποιήσατο.»

Il faut comprendre qu'il s'agit de deux séries de mesures religieuses, la

redressé personnellement les sanctuaires des dieux égyptiens qu'il chasse du pomerium. Ensuite, les détails fournis par Dion Cassius indiquent qu'il ne peut s'agir des *naoi* alexandrins. Nous avons vu, en effet, que les premiers sanctuaires égyptiens élevés à Rome par des particuliers remontaient peu avant 53; ¹⁾ or, en 28, Octave ordonne la restauration d'édifices aux enfants des constructeurs et à leurs descendants, et dans le cas de disparition de tout membre de cette famille, il veillera lui-même à la remise en ordre des sanctuaires. Il est donc question de vieilles et même parfois de très anciennes constructions et, dès lors, les mesures édictées ne concernent pas les temples égyptiens. De plus, on s'en est aperçu à maintes reprises, les zélés Isiaques n'avaient nul besoin d'un ordre pour loger leurs dieux; au contraire, ils avaient passé outre aux interdictions. En réalité, ce sont les vieux dieux nationaux que les Romains ont tendance à oublier et qu'Octave, préparant déjà l'oeuvre de restauration religieuse d'Auguste, doit protéger par une injonction adressée aux citoyens. Rappelons-nous que Varron craignait que la religion romaine ne périclète par l'indifférence des Romains.²⁾ Déjà en 56, Cicéron accusait Clodius d'avoir démoli une chapelle dans sa maison et L. Pison d'avoir mis à bas une chapelle très sacrée de Diane; il adressait les mêmes reproches à Sex. Serranus.³⁾

Ainsi, un an, avant l'expiration de la République, les dieux égyptiens sont repoussés hors de l'enceinte sacrée de Rome mais leurs adeptes sont si nombreux que le futur Auguste n'ose point se montrer plus draconien, malgré les nombreuses raisons qui pouvaient l'y inciter.

En effet, les dieux égyptiens n'étaient pas seulement des divinités étrangères, mais elles avaient été celles d'Antoine et de Cléopâtre, ses rivaux exécrés. Aussi, probablement en cette même année 28, Octave s'arrangea-t-il, très habilement, pour transformer la guerre civile en un *bellum externum* entrepris par la reine égyptienne, secondée par les dieux de son pays. C'est à cette époque ⁴⁾ que

première concernant la célébration des cultes égyptiens, la seconde relative aux temples des divinités nationales.

1) Cfr Dion Cassius, XL, 47. Cfr *supra*, p. 362, n. 1.

2) Cfr *supra*, p. 359.

3) Cicéron, *De harusp. resp.*, XV, 32.

4) Cfr I. Becher, *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den*

Virgile pour répondre aux vœux d'Octave présente, dans le huitième livre de l'*Enéide*, la bataille d'Actium sous un jour nouveau et décrit presque un combat mythologique, où les dieux Romains mettent en fuite les divinités alexandrines.¹⁾ Cette version officielle correspondait toutefois en partie à la réalité. La rivalité entre Octave et Antoine ne fut pas une simple lutte intestine, elle fut aussi une guerre entre deux mondes et deux conceptions politiques.²⁾ Le but d'Antoine était d'édifier un empire, sous la domination alexandrine, sur les ruines de l'Empire romain, et en ce sens, les auteurs anciens ont raison quand ils accusent Cléopâtre d'avoir voulu conquérir Rome.³⁾ Alexandrie ne pouvait redevenir le centre d'un empire qu'avec la chute de Rome. Il semble d'ailleurs que Cléopâtre ait fait circuler à Rome des oracles de langue grecque prêchant la gloire cosmique et la victoire de l'Orient sur l'Occident qui serait suivie d'une réconciliation vécue dans le rêve d'or de l'*Homonoia*.⁴⁾ De plus,

ägyptischen Göttern dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 44. Cette vision est absente de l'oeuvre d'Horace, cfr M. Renard, *Horace et Cléopâtre* dans *Études horatiennes*, p. 188-199.

1) Cfr *supra*, p. 246-247.

2) Cfr A. Zwaenepoel, *La politique orientale d'Antoine et de Cléopâtre* dans *Les Études Classiques*, 18 (1950), p. 3-15.

3) Properce, III, 11, 27 sq.; Horace, *Od.*, I, 37, 5 sq; Ovide, *Met.*, XV, 826-828; Dion Cassius, L, 4, 1; 5, 4; 24, 7; Lucain, *Phars.*, X, 59-60; 63-65. Sur le thème de la menace orientale, cfr L. Marcien, *L'interprétation de la bataille d'Actium par les poètes de l'époque augustéenne* dans *Les Études Classiques*, 24 (1956), p. 330-339.

4) Cfr W. Tarn, *Alexander Helios and the Golden Age* dans *J.R.S.*, 22 (1932), p. 135-159 signale notamment un oracle sibyllin datant de 33 av. J.-C. et annonçant que Rome sera vaincue par une femme; voir aussi J. Gagé, *Actiaca* dans *M.E.F.R.*, 53 (1936), p. 79; L. Marcien, *op. cit.*, p. 339-341.

On a aussi attiré l'attention sur la 4^e églogue de Virgile dont la source semble être un oracle sibyllin, à la teinte orientale bien marquée, qui aurait pu être mis en circulation pour servir la politique de Cléopâtre. Le messie annoncé pour le consulat de Pollion aurait été un enfant de Cléopâtre qui, en réalité, mit au monde en 40 des jumeaux, c'est-à-dire précisément l'année qui vit le consulat de Pollion.

Se prononcent en faveur de cette explication; J. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 252-254; Id., *Le Messianisme de Virgile*, Paris, 1929; E. Norden; *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924. On trouvera un résumé clair des vues en présence dans A. Piganiol, *Histoire de Rome*, Paris, 5^e éd., 1962, p. 210-211. Tout récemment, un petit livre a encore été consacré au commentaire de cette 4^e églogue: E. Romisch, *Vergils vierte Ekloge im Unterricht*, Heidelberg, 1970.

la propagande religieuse avait été mêlée aux guerres civiles ¹⁾ et Antoine avait choisi ses patrons divins dans le panthéon gréco-oriental. ²⁾ Déjà, lors de son arrivée à Éphèse, il fut accueilli par un cortège dionysiaque et il ne cessera plus de se présenter comme une incarnation de Dionysos. ³⁾ Sa fortune paraissait si bien liée à une épiphanie de Dionysos que, la nuit précédant l'occupation d'Alexandrie par le vainqueur d'Actium, ou crut que ce dieu quittait la ville. ⁴⁾ Le choix d'Antoine avait été heureux et significatif : Dionysos était le grand dieu de l'impérialisme antique, la réplique mythique des grands conquérants orientaux, à commencer par Alexandre; ensuite, Dionysos était la forme hellénisée du dieu égyptien Osiris. ⁵⁾ Quand, en 41, Cléopâtre se rendit à Tarse auprès d'Antoine, on dit qu'Aphrodite visitait Dionysos; ⁶⁾ c'est ce que pensaient les Grecs, mais pour les Égyptiens, c'était la rencontre d'Osiris et d'Isis. Après la célébration à Alexandrie du triomphe sur l'Arménie, en 34, Cléopâtre prit le titre de Nouvelle Isis ⁷⁾ et Antoine lui-même porta le titre d'Osiris ou de Dionysos; ⁸⁾ de plus, l'adversaire d'Octave et son épouse égyptienne ⁹⁾ se firent repré-

1) Cfr P. Jal, *La propagande religieuse à Rome au cours des guerres civiles de la fin de la République* dans *A.C.*, 30 (1961), p. 395-414; cet auteur cependant ne parle pas des dieux orientaux.

2) Cfr J. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 241-261; I. Becher, *op. cit.*, p. 40-47; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, p. 122-130.

3) Cfr Plutarque, *Ant.*, 24. Pour la suite de la vie d'Antoine, cfr. Dion Cassius, *L.*, 4, 3 et 25, 4; Plutarque, *Ant.*, 26, 3; 60, 3; 75; Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 82, 4.

4) Cfr Plutarque, *Ant.*, 75.

5) Cfr Jeanmaire, *op. cit.*, p. 246-247. Sur les rapports entre Dionysos et Osiris, cfr *supra*, p. 204 et *infra*, n. 8 et p. 384, n. 1.

6) Plutarque, *Ant.*, 26, 3.

7) Cfr L. R. Taylor, *op. cit.*, p. 126; Plutarque, *Ant.*, 54, 6.

8) Dion Cassius, *L.*, 25, 4; Plutarque, *Ant.*, 60, 3.

9) Il ne semble pas que Cléopâtre soit devenue l'épouse légitime d'Antoine avant la répudiation d'Octavie notifiée en 32; cfr V. Gardthausen, *Die Scheidung der Oktavia und die Hochzeit der Kleopatra* dans *Neue Jahrbuch für das klassische Altertum*, 39 (1917), p. 158-169; T. R. Holmes, *The Architect of the Roman Empire*, Oxford, I, 1928, p. 227-231. En fait, les enfants issus de ce mariage contracté avec une pérégrine n'étaient point, aux yeux de la loi romaine, reconnus comme héritiers valables. Ce serait là le sens du passage où Suétone (*Aug.*, 17, 1) rapporte qu'Antoine était un mauvais citoyen car il désignait, dans le testament qu'Octave fit décacheter, parmi ses héritiers les enfants nés de Cléopâtre. Ainsi, Antoine n'était plus citoyen romain au point

senter sous les traits d'Osiris ou Dionysos et de Sélénè ou Isis.¹⁾ Avant la bataille d'Actium, Octave n'exhortait-il pas ses troupes à engager le combat contre un Sérapion? ²⁾ Le plus souvent les allusions relatives aux prétentions religieuses d'Antoine nous paraissent ridicules mais c'est là l'effet de la propagande orchestrée par Octave et qui seule nous est parvenue puisque ce dernier a triomphé de son adversaire.³⁾ Derrière ces sarcasmes se cache en réalité un appel à la protection des dieux gréco-orientaux, une tentative de syncrétisme des cultes helléniques et orientaux. Ainsi, faisons-nous nôtre cette conclusion de Jeanmaire, en y ajoutant le nom d'Osiris: «Sous les traits des triumvirs, l'Apollon Delphien et le Dionysos Éleusinien [-Osiris], la religion des oracles et celle des mystères ont poursuivi une très ancienne rivalité».⁴⁾

Actium avait consacré la victoire de l'Occident et les dieux égyptiens allaient devoir encore patienter avant de se voir admis, puis invoqués par le pouvoir.

d'en oublier cette question de droit essentielle; cfr J. Crook, *A Legal Point about Mark Antony's Will* dans *J.R.S.*, 47 (1957), p. 36-38.

1) Dion Cassius, L, 5, 3.

2) Dion Cassius, L, 27, 1.

3) Sur cette propagande hostile, cfr Zwaenepoel, *La politique orientale d'Antoine et de Cléopâtre* dans *A.C.*, 30 (1961), p. 5 et bibliographie, p. 5, n. 8.

4) Cfr Jeanmaire, *op. cit.*, p. 261.

CHAPITRE XXI

LES DIEUX ÉGYPTIENS D'AUGUSTE A OTHON : DES PERSÉCUTIONS AUX EMPEREURS ÉGYPTOPHILES

I. AUGUSTE

En 27 avant J.-C., le régime républicain fait place au pouvoir impérial et ce changement n'est pas sans importance pour l'histoire des dieux égyptiens en Italie.¹⁾ Jusqu'ici, les cultes isiaques s'étaient heurtés au front uni du Sénat conservateur, mais, désormais, l'empereur intervient dans les choses du culte et ses sympathies religieuses pourront bénéficier à tel ou tel culte. Les raisons de ces

1) Nous n'avons pas abordé l'étude du rôle religieux attribué par les milieux égyptiens aux empereurs. En effet, le centre d'intérêt de notre travail est l'Italie et ces témoignages en provenance de l'Égypte ne peuvent guère éclairer notre sujet. Le fait que des princes comme Tibère ou Trajan, hostiles ou indifférents à l'égard des cultes isiaques en Italie, soient représentés en présence des divinités égyptiennes sur les reliefs des temples de la vallée du Nil est symptomatique. L'empereur en Égypte est le descendant des pharaons et comme tel, assumant une fonction indispensable dans la religion égyptienne, il est obligé de laisser les Égyptiens voir en lui leur chef spirituel. De la même façon, pendant près de deux siècles, les empereurs ont poursuivi en Italie et en Orient une politique différente au sujet du culte impérial. Même les thèmes des monnaies impériales d'Alexandrie, dont le choix est souvent considéré comme dépendant étroitement de l'empereur (cfr p. ex. Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 233, 361), ne nous apparaissent pas comme directement révélateurs de la politique religieuse préconisée à Rome. Ainsi, c'est sous Claude, connu pour sa sympathie aux cultes phrygiens et sa neutralité envers les divinités alexandrines, que Sérapis apparaît pour la première fois dans la numismatique d'Alexandrie.

Plus intéressantes nous semblent les initiatives de dévotion privée prises par certains empereurs lors d'un séjour en Égypte car elles reflètent indiscutablement la volonté du voyageur princier. Ainsi, Octave refusera de se rendre auprès de l'Apis de Memphis, alors que d'autres empereurs, favorables aux cultes isiaques, ont visité avec intérêt les temples égyptiens. Toutefois, même dans ce cas, il faut se montrer prudent avant d'interpréter ces faits à la lumière de la politique menée à Rome. L'exemple d'Adrien est particulièrement clair : le prince a ajusté sa conduite religieuse au cadre où elle devait se développer.

préférences sont multiples et obéissent autant à des mobiles politiques qu'à des traits de personnalité. Les dieux favorisés varieront donc avec les empereurs successifs et les divinités alexandrines trouveront à différentes reprises des protecteurs. Nous verrons que l'attitude impériale envers les dieux nilotiques suit une loi d'alternance qui s'explique assez bien.

Toutefois, les Isiaques devront encore attendre quelque temps avant de trouver un prince bien disposé à leur endroit; ils subiront même de nouvelles persécutions. En effet, Auguste ne se montra pas mieux disposé qu'Octave à l'égard des dieux égyptiens, au contraire. En 21, alors qu'il se trouvait en Sicile, des troubles éclatèrent à Rome à propos de l'élection des consuls. Pour faire face à cette situation, Auguste envoya à Rome Marcus Agrippa, qu'il investit de pouvoirs spéciaux. Une fois arrivé dans la capitale, Agrippa, selon Dion Cassius,¹⁾ rétablit l'ordre et «refoula les cultes égyptiens qui envahissaient à nouveau la ville, interdisant à quiconque de les pratiquer même dans les faubourgs, dans un rayon de huit-demi stades» (soit environ 1 km). Il est significatif de noter qu'à nouveau l'autorité sévit contre les dieux alexandrins dans une cité en proie aux troubles. Rappelons-nous que Mécène avait déjà conseillé à Auguste de proscrire les cultes étrangers à cause des collèges séditieux formés par leurs dévots;²⁾ et une des premières mesures d'Auguste avait bien été de supprimer tous les collèges, à l'exception de ceux qui étaient anciens et légaux, alléguant que des associations factieuses s'abritaient sous le masque de collèges nouveaux.³⁾ Par la *Lex Iulia de collegiis*, il avait été décidé qu'il faudrait désormais obtenir l'autorisation préalable du Sénat pour créer un collège. Les associations isiaques tombèrent assurément sous

1) Dion Cassius, LIV, 6, 6: «καὶ ὅς τὰ μὲν ἄλλα οἰδοῦντα ἔτι εὐρὼν κατεστήσατο, τὰ τε ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια ἐπεσιόντα αὐθις ἐς τὸ ἄστυ ἀνέστειλεν, ἀπειπὼν μηδένα μηδὲ ἐν τῷ προαστείῳ αὐτὰ ἐντὸς ὀγδόου ἡμισταδίου ποιεῖν.»

Sur cet épisode, cfr Lafaye, p. 52-53; P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische godsdienst*, p. 18-23.

2) Dion Cassius, LII, 36.

3) Suétone, *Aug.*, 32; Dion Cassius, LIV, 2, 3.

Sur ces mesures, cfr Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, 1895, p. 115-121, et *CIL*, VI, 2193 = 4416.

le coup de cette loi car on ne pouvait certes les qualifier d'*antiqua et legitima*.

La mesure édictée par Agrippa est d'ailleurs une aggravation des dispositions prises par Octave en 28 : les Isiaques se voient interdire la pratique de leur culte, non plus seulement à l'intérieur du pomerium, mais aussi dans les faubourgs.¹⁾

L'érection à Rome, en 10 av. J.-C., de deux obélisques, symboles solaires, provenant d'Héliopolis, l'un au Circus Maximus et l'autre sur le Champ de Mars, revêt, en fait, comme l'a très bien mis en lumière P. Lambrechts,²⁾ l'allure d'une profession de foi religieuse : l'assujettissement du dieu solaire égyptien au Sol romain, — et du peuple égyptien au peuple romain, — car le culte de Sol était lié aux jeux du cirque³⁾ et Auguste fut « l'initiateur d'une théologie solaire ».⁴⁾ L'inscription gravée sur la base des deux obélisques⁵⁾ indique clairement le désir de l'empereur de consacrer la suprématie du culte et du peuple romain sur les Égyptiens et leurs croyances. Les poètes augustéens avaient également traduit sous une autre forme la défaite des dieux égyptiens à Actium.⁶⁾

« Cette dernière mesure marque l'étape finale à nous connue de la politique augustéenne vis-à-vis de la religion égyptienne. Elle se caractérise par une hostilité de plus en plus déclarée pour les dieux du Nil, mais sans cependant aller jusqu'à dégénérer en une persé-

1) P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 22, n. 2 a attiré l'attention sur le fait qu'avant Claude l'Aventin était compris dans le mur dit de Servius mais était situé en dehors du pomerium. En 28, Auguste aurait donc toléré la pratique des cultes isiaques sur l'Aventin puis les mesures prises par Agrippa les en auraient chassés. Il n'est toutefois pas assuré que Dion Cassius se soit souvenu de ce trait topographique lorsqu'il différencie les mesures de 28, où il est question du pomerium, et celles de 21, où il parle des faubourgs.

Sur l'hypothèse émise par Lambrechts à propos de l'Iséum de Saint-Sabine, situé de part et d'autre du mur de Servius, cfr *Roma*, 411.

2) P. Lambrechts, *op. cit.*, p. 23-31. Cfr Pline l'Ancien, *H.N.*, XXXVI, 71 ; Ammien Marcellin, XVII, 4, 12.

3) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 27-28 ; W. Quinn Schofield, *Sol in the Circus Maximus* dans *Mél. M. Renard*, II, 1969, p. 639-649.

4) Cfr Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 229.

5) *CIL*, VI, 701 et 702 : *Imp. Caesar Divi f. / Augustus / Pontifex Maximus / Imp. XII, Cos. XI, Trib. Pot. XIV, / Aegyptio in potestatem / populi Romani redacta / Soli donum dedit.*

6) Cfr *supra*, p. 246-247.

cution ouverte et sanglante comme à l'époque républicaine ou comme sous le règne de Tibère (19 ap. J.-C.). Elle s'accorde parfaitement avec tout ce que nous savons par ailleurs du caractère prudent et réaliste d'Auguste». ¹⁾

Nous avons vu les raisons qu'Octave avait de s'opposer aux dieux égyptiens, Auguste en optant pour une politique de restauration religieuse ajoutait de nouveaux motifs à cette hostilité. Pour entreprendre avec succès son oeuvre de restauration politique, il comprit la nécessité d'insuffler une nouvelle vie à la vieille religion romaine. En agissant de la sorte, il restait fidèle à la tradition qui fait du culte le soutien de l'État. Le programme prit deux visages: rétablissement de la religion officielle et de son appareil, institution du culte des Lares augustaux et du *Genius* impérial. ²⁾

Une fois cette religion promue au rang de garant de l'unité impériale, Auguste devait se heurter à ceux qui la rejetaient et qui, par cette conduite, paraissaient se ranger du côté de l'opposition au pouvoir impérial. ³⁾ Or, non seulement, les collèges isiaques pouvaient abriter des clubs politiques, mais leurs membres pratiquaient des croyances non point liées à l'État mais centrées sur le salut individuel. ⁴⁾ Telle est la signification profonde de l'attitude d'Auguste, et des successeurs fidèles à son idéal, à l'égard des cultes isiaques. Il ne s'agit pas d'une défiance généralisée envers tous les cultes orientaux mais d'une suspicion exercée à l'endroit de ceux qui échappaient au contrôle de l'État. A ce sujet, Suétone ⁵⁾ est on ne peut plus clair quand il rapporte qu'Auguste méprisa les cultes étrangers dans la mesure où ceux-ci n'étaient pas consacrés par le temps; et que, dans le cas contraire, il leur témoigna le plus grand respect. A l'appui de cette affirmation, l'historien signale l'initiation d'Auguste, à Athènes, aux mystères d'Éleusis qui contraste avec son refus de rendre visite à l'Apis de Memphis.

Cette manière de voir est confirmée par l'engouement témoigné

1) Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 34.

2) Cfr Grenier, *Le génie romain*, p. 445 sq., Lambrechts, *Auguste et la religion romaine* dans *Latomus*, 6 (1947), p. 177-191.

3) Cfr M. Alain, *La philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc-Aurèle*, Paris, 1969, p. 99.

4) Cfr *supra*, p. 155-156.

5) Suétone, *Aug.*, 93, 1.

par Auguste pour la Magna Mater, dont le culte, bien que d'origine orientale, mais réglementé depuis son introduction à Rome, ne se présentait pas comme une force centrifuge. La Mère Idéenne tint une grande place dans les spéculations politico-religieuses d'Auguste,¹⁾ fier de son ascendance troyenne et sans doute soumis à l'influence de Livie,²⁾ attachée à la gens Claudia, adonnée depuis deux siècles au culte de la Mater Deum. La sollicitude d'Auguste envers Cybèle est en tout cas manifeste: l'empereur restaura son temple incendié du Palatin et fit figurer la déesse sur la base de Sorrente, illustration de sa politique religieuse.

Fidélité aux dieux romains, attachement à la Magna Mater, défiance envers les cultes étrangers non soumis au contrôle de l'État sont les lignes de force du programme augustéen et nous ne nous étonnerons donc pas de les retrouver sous le règne d'empereurs qui reprirent à leur compte l'idéal du fondateur de l'Empire.

Toutefois les mesures prises par Auguste se révélèrent peu efficaces. Les poètes augustéens font allusion, à de nombreuses reprises, aux cultes isiaques³⁾ et Varron s'indigne que l'on rende dans Rome un culte aux dieux alexandrins.⁴⁾ En l'an 1 de notre ère, un *magister uici* invoque Isis parmi les dieux cités sur un autel;⁵⁾ ainsi, les dieux égyptiens avaient même étendu leur clientèle aux cadres prévus par Auguste pour assurer sa restauration religieuse. Les persécutions déclenchées par Tibère suffiront à démontrer l'échec des tentatives augustéennes.

2. TIBÈRE

Tibère apparaît comme le continuateur de la politique religieuse d'Auguste,⁶⁾ bien que, sur le plan personnel, le nouvel empereur fut

1) Cfr Lambrechts, *Cybèle, divinité nationale ou étrangère* dans *Bull. de la Soc. Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, 62 (1951), p. 44-60.

2) Lambrechts, *Livie-Cybèle* dans *La Nouvelle Clio*, 4 (1952), p. 251-260.

3) Cfr par exemple, Ovide, *Pont.*, I, 1, 37 qui écrit: «Qui oserait repousser du seuil de sa maison l'Égyptien dont la main agite le sistre bruyant».

4) Varron *apud* Servius, *Ad Aen.*, VIII, 698.

5) Cfr *Roma*, 61.

6) Sur la politique religieuse de Tibère, cfr E. Kornemann, *Tiberius*, Stuttgart, 1960, p. 119-121, 241-243, 275.

peu intéressé par la vie religieuse. S'il n'est point complètement athée, le successeur d'Auguste est un sceptique gagné à l'astrologie, convaincu que tout obéit à la fatalité, et fort influencé par son astrologue Thrasyllle.¹⁾

Tibère allait cependant défendre les dieux romains, comme le prouvent les persécutions dirigées en 19, à la fois contre les Isiaques et les Juifs. Écoutons le récit de Tacite.²⁾ «On s'occupa aussi de bannir les cultes égyptiens et judaïques et un sénatus-consulte ordonna le transport en Sardaigne de quatre mille hommes en âge de porter les armes, de la classe des affranchis, infectés par ces superstitions. Ils devaient y réprimer le brigandage et s'ils succombaient à l'insalubrité du climat, la perte serait négligeable. Les autres quitteraient l'Italie s'ils n'avaient pas renoncé à temps à leurs cultes profanes dans un délai fixé». Suétone³⁾ fait allusion à la même répression: «Il interdit les cérémonies étrangères, les rites égyptiens et judaïques, en obligeant ceux qui étaient attachés à ces superstitions de brûler leurs vêtements sacrés et tous leurs instruments cultuels. Il répartit la jeunesse juive, sous prétexte de service militaire, dans des provinces fort insalubres et il éloigna de Rome le reste de cette nation ou des sectateurs de genre analogue, sous peine d'une servitude éternelle, s'ils n'obtempéraient point». Le témoignage de Suétone est donc parallèle à celui de Tacite. On pourrait croire, à première vue, que l'auteur des *Douze Césars* exclut les Isiaques de la mesure d'exil, mais en ajoutant que l'empereur écarta aussi de la ville de Rome les *similia sectantes*, nous pensons que Suétone incluait dans cette désignation les adorateurs des dieux égyptiens, — d'autant plus qu'il vient de nous dire que cultes égyptiens et judaïques furent englobés dans les mêmes poursuites.

1) Cfr Suétone, *Tib.*, 14, 6 et 69; J. Gagé, «*Basiléia*», Paris, 1968, p. 75 sq.

2) Tacite, *Ann.* II, 85, 5: *Actum est de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam ueherentur coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, uile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

3) Suétone, *Tib.*, 36, 1-2: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus Tiberius compescuit, coactis, qui supersitione ea tenebantur, religiosos uestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuuentutem per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe summouit, sub poena perpetuae seruitutis nisi obtemperassent.*

On ne voit d'ailleurs point pourquoi les Isiaques auraient bénéficié d'un traitement de faveur,¹⁾ Ce fut à l'occasion de ces sanctions que le père de Sénèque mit son fils en garde contre les abstinences pythagoriques: en effet, «alors que l'on s'efforçait de proscrire les cultes étrangers, c'est que l'abstinence de certains animaux était considérée comme un indice de superstition».²⁾ Ce trait se rapporte aussi bien aux préceptes alimentaires judaïques qu'égyptiens.

Flavius Joseph,³⁾ dans ses *Antiquités Judaïques*, nous parle également de persécutions infligées aux Isiaques et il nous présente celles-ci comme le corollaire d'une anecdote dont voici la substance. Une jeune matrone romaine, Paulina, illustre par sa vertu et par sa naissance, épouse de Saturninus, inspira une passion coupable au chevalier Decius Mundus. Assuré de voir repousser ses avances, le malheureux amoureux eut recours à un subterfuge. Par l'intermédiaire d'une affranchie dévote d'Isis, il acheta les prêtres de cette déesse, lesquels persuadèrent Paulina qu'Anubis, passionné pour elle, désirait la rencontrer dans le temple. Honorée, Paulina se rendit dans le sanctuaire et, en fait, passa la nuit dans les bras de Mundus jouant le rôle d'Anubis. La fourberie dévoilée, Paulina conjura son mari de venger son honneur. Saturninus porta plainte auprès de Tibère qui fit crucifier les prêtres d'Isis et l'affranchie entremetteuse, ruiner le temple d'Isis et jeter sa statue dans le Tibre. Quant à Mundus, l'empereur se contenta de l'exiler attribuant son crime à la violence de sa flamme. Nous avons déjà eu l'occasion de suspecter la véracité des circonstances de cette histoire rocambolesque⁴⁾ mais la persécution du culte isiaque, confirmée par Tacite et Suétone, demeure. On a admis jusqu'ici⁵⁾ que les trois

1) Même point de vue chez Lafaye, p. 56.

2) Sénèque, *Epist.*, 108, 22: *In primum Tiberii Caesaris principatum iuventutis tempus inciderat. Alienigenarum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinencia.* Cfr R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 7-8.

3) Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, XVIII, 65-80.

4) Cfr *supra*, p. 88.

5) Lafaye, p. 55, n. 3; Cumont, *Rel. or.*, p. 77, 233, n. 29; H. R. Moehring, *The Persecutions of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19* dans *Novum Testamentum*, 3 (1959), p. 294 sq.; J. Colin, *Les consuls de César-Pharaon Caligula et l'héritage de Germanicus* dans *Latomus*, 13 (1954), p. 413. Seul E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte*, p. 12, n. 5, penche pour une persécution différente de celle rapportée par Tacite et Suétone.

historiens parlaient des mêmes mesures de l'an 19, cependant le contexte de l'anecdote narrée dans les *Antiquités Judaïques* nous inciterait plutôt à situer l'événement vers l'an 30. On trouve une confirmation indirecte de cette hypothèse dans le fait que Philon ¹⁾ attribue une persécution des Juifs à Séjan; or, comme Juifs et Isiaques avaient été englobés dans une même proscription en 19, il est bien possible que ces adeptes de la religion juive et égyptienne furent à nouveau réunis dans le malheur aux environs de l'année 30, au moment de la plus grande faveur de Séjan. L'influence de Séjan en ce qui touche les rigueurs exercées à l'endroit des Juifs est fort plausible car Tibère, en se réclamant de la politique augustéenne, ne pouvait ignorer que son prédécesseur avait réservé un sort favorable aux Juifs. Après la mort du préfet du prétoire, les fils d'Israël ne seront d'ailleurs plus inquiétés.²⁾

Que le durcissement envers les Isiaques soit l'oeuvre de Tibère ou reflète les idées de Séjan, il reste que certaines circonstances ont dû le motiver. On peut trouver trois facteurs d'explication. Le plus important est sans doute le succès que les dieux alexandrins commençaient à connaître dans le monde des femmes de haut rang. Après avoir séduit les demi-mondaines, Isis étendait sa clientèle au beau monde. Nous avons déjà eu l'occasion de suggérer que la condition de Paulina,³⁾ une femme de haute naissance, n'avait pas été choisie au hasard par Flavius Joseph mais reflétait un nouvel état. Que des personnes ingénues aient pris part aux *sacra* isiaques est d'ailleurs indéniable puisque Tacite ⁴⁾ spécifie que les 4.000 individus de *libertini generis* furent directement expédiés en Sardaigne tandis que les *ceteri* (sc. de naissance libre) reçurent la possibilité d'abjurer pour éviter le bannissement. Le grand nombre de personnes concernées n'est point non plus étranger à la sévérité des mesures décrétées. Enfin, la destruction du temple et de la statue d'Isis précipitée dans le Tibre est également révélateur. Ce fait rapporté par Flavius Joseph est partiellement confirmé par la

1) Philon, *Legatio*, 159-160. Cfr Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, p. 117.

2) Cfr Kornemann, *op. cit.*, p. 120, n. 137 et 242, n. 72.

3) Cfr *supra*, p. 88. J. Colin, *op. cit.*, p. 412 identifie même Saturninus avec C. Sentius Saturninus, consul ordinaire en 4 après J.-C.

4) Tacite, *Ann.*, II, 85, 5.

découverte dans le Tibre de six sistres, quatre près du Ponte Sisto et deux près du Ponte Umberto, c'est-à-dire sur la frange orientale du Champ de Mars.¹⁾ La réunion d'un aussi grand nombre de sistres ne peut être l'effet du hasard: ils doivent avoir été lancés dans le fleuve avec la statue d'Isis, sous le règne de Tibère. Il apparaît donc que les Isiaques avaient élevé un sanctuaire alexandrin sur le Champ de Mars, passant ainsi outre aux interdictions d'Agrippa. En effet, si la *Regio IX* était exclue du pomerium, elle était sise en deça de la première borne milliaire et constituait ainsi un des faubourgs, où Agrippa avait interdit les cultes égyptiens, dans le rayon de huit demi-stades. L'ensemble de la situation exigeait donc des mesures draconiennes.

Continuateur d'Auguste, Tibère fut favorable à Cybèle et fonda la ville de Tibériopolis en Phrygie, près d'un antique sanctuaire de la Mater Deum, et une autre Tibériopolis en Pisidie, à proximité d'un temple de Pappas, à la fois Zeus et Attis.²⁾

Si en 19, Tibère, le gendre d'Auguste, poursuivait les cultes isiaques, la même année, Germanicus, le petit-fils d'Antoine, curieux des antiquités égyptiennes, visitait la vallée du Nil, et plus spécialement Memphis, les pyramides, le lac Moeris et Thèbes.³⁾ Certains auteurs ⁴⁾ nous rapportent que, lors de ce voyage, Germanicus rendit visite à l'oracle d'Apis mais que, refusant la nourriture de cet hôte de marque, le taureau sacré avait prophétisé la mort de Germanicus, survenue un peu après dans la même année. Le désir de se rendre auprès du taureau Apis rapproche bien Germanicus de son aïeul, le rival d'Octave, lequel pour sa part n'avait point daigné honorer d'un détour l'animal sacré. Dans un ouvrage récent, Weingärtner s'est ingénié à démontrer que le voyage de Germanicus en

1) Cfr F. von Bissing, *Sul tipo dei sistri trovati nel Tevere* dans *B.S.A.A.*, 31 (1937), p. 211-224.

2) Cfr H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 347 et 393.

3) Tacite, *Ann.*, II, 59-61; Suétone, *Tib.*, 52, 5. Sur cet épisode, cfr F. De Visscher, *Un incident du séjour de Germanicus en Égypte* dans *Le Muséon*, 1946, p. 259-266; P. Montet, *Germanicus et le vieillard de Thèbes* dans *Publications de la Fac. des Lettres de Strasbourg*, 106 (1947), p. 47-79; J. Van Ooteghem, *Germanicus en Égypte* dans *Les Études Classiques*, 27 (1959), p. 241-251; D. Weingärtner, *Die Ägyptenreise des Germanicus*, Bonn, 1969.

4) Cfr Pline l'Ancien, *H.N.*, VIII, 185; Solin, XXXII, 19; Ammien Marcellin, XXII, 14, 8. Sur cette histoire, cfr Weingärtner, *op. cit.*, p. 142-146.

Égypte ne recelait aucune intention trouble et était seulement dicté par la curiosité.¹⁾ Une des meilleures preuves résiderait dans le refus des honneurs exceptionnels que les Alexandrins voulurent décerner au prince et que celui-ci proclama n'être dus qu'à Tibère et à Livie.²⁾ Nous sommes moins sûr des intentions de Germanicus, alors héritier présomptif de Tibère. Le petit fils d'Antoine n'a-t-il point voulu voir le crédit dont il jouissait dans une province importante de l'Empire? Sa visite à l'oracle d'Apis est assez significative de son état d'esprit et de ses inquiétudes. Il est évidemment peu probable que l'oracle rendu par Apis fut négatif car les prêtres connaissaient plus d'un tour pour donner le sens voulu aux caprices alimentaires du taureau sacré; mais, après la mort de Germanicus, on ne put s'empêcher d'opérer un rapprochement avec cette consultation. Cette liaison indique par elle-même une certaine influence des présages égyptiens sur les espoirs politiques des grands personnages romains. Si Tibère ³⁾ se plaignit amèrement auprès du Sénat du voyage que Germanicus avait spontanément entrepris dans une province, dont l'accès, pour les sénateurs, était subordonné, depuis Auguste, à une permission spéciale, ce n'est peut-être point tant pour respecter la loi que pour couvrir d'un voile juridique une crainte ou tout au moins une jalousie plus profonde. Germanicus avait bien écarté des honneurs trop criants et trop compromettants, mais il semble bien qu'il n'hésita pas à puiser de sa propre autorité dans les greniers à blé de l'empereur ⁴⁾ pour ordonner des distributions au peuple égyptien victime d'une disette. On ne peut s'empêcher de songer que Germanicus par son voyage en Égypte cherchait la sympathie des Égyptiens, laquelle aurait pu lui être d'un grand secours dans une lutte éventuelle contre Drusus, le fils de Tibère. Auguste en adoptant Tibère l'avait obligé à adopter, pour sa part, Germanicus, alors qu'il possédait un fils; Germanicus devait se rendre compte qu'il serait difficile à Tibère de voir son fils éliminé du Trône au profit d'un neveu. La mort prématurée de

1) Weingärtner, *op. cit.* Voir notre C.R. dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1970.

2) Cfr Weingärtner, *op. cit.*, p. 108 sq.

3) Cfr Tacite, *Ann.*, II, 59, 3-4; Suétone, *Tib.*, 52, 5.

4) Cfr Weingärtner, *op. cit.*, p. 97.

Germanicus fit d'ailleurs courir des bruits accusant Tibère,¹⁾ peut-être à la légère, mais reflétant sans doute le sentiment de soulagement éprouvé par l'empereur débarrassé d'un rival dangereux pour les prétentions successorales de son propre fils.

Deux bustes d'Agrippine l'Ancienne, l'épouse de Germanicus, pourraient apporter un appui à notre interprétation. En effet, Agrippine y porte une coiffure qui semble bien d'origine égyptienne et il est possible que ce choix repose sur des considérations politiques ou religieuses plus impératives que la mode.²⁾ Il allait en tout cas appartenir à son fils Caligula d'être le premier protecteur impérial des cultes isiaques.

3. CALIGULA

Caligula, après la mort de sa bisaïeule Livie (29 ap. J.-C.), alla vivre chez sa grand-mère Antonia,³⁾ la fille d'Antoine; c'est seulement à l'âge de 16 ans qu'il sera appelé par Tibère en son palais de Capri. Il a donc passé les dernières années de sa jeunesse, de 17 à 19 ans, dans un milieu pénétré par la politique orientale d'Antoine, ce qui a exercé une influence décisive sur son égyptophilie.⁴⁾ Dans sa prime jeunesse, l'exemple de son père Germanicus et de sa mère Agrippine avaient dû le marquer dans un sens analogue. Une fois devenu empereur, Caligula n'oubliera point cette atmosphère, la persécution de sa mère par Tibère et la mort de son frère Drusus

1) Cfr Suétone, *Tib.*, 52, 6-7.

2) Cfr J. Colin, *op. cit.*, p. 401, n. 2; Id., *Une prêtresse d'Isis. Masque égypto-romain (Musée de Marseille)* dans *Mél. Ch. Picard*, 1949, I, p. 216-217.

3) On notera qu'Antonia, la fille d'Antoine, avait été recueillie par Octavie avec les enfants survivants des trois mariages de son père, notamment les enfants de Cléopâtre; cfr Plutarque, *Ant.*, 87.

4) Sur l'égyptophilie de Caligula, voir: M. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre* dans *R.A.*, 1924, p. 258-259; D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, 1946, p. 102 sq.; P. Lambrechts, *Caligula dictateur littéraire* dans *Bull. de l'Inst. Historique Belge de Rome*, 28 (1953), p. 219-232; J. Colin, *Les consuls de César-Pharaon Caligula et l'héritage de Germanicus* dans *Latomus*, 13 (1954), p. 398-416; E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte*, Meisenheim am Glan, 1962; T. Kotula, *Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie* dans *Archeologia*, 15 (1964), p. 77 sq.

appelant la vengeance familiale sur cet empereur.¹⁾ J. Colin ²⁾ a bien mis en lumière, dans un article très intéressant, que dans le choix des consuls par Gaius, il faut voir l'héritage de son père Germanicus et de son bisaïeul Marc Antoine, mari de Cléopâtre. Caligula, d'ailleurs, interdit de célébrer à l'avenir l'anniversaire solennel de la bataille d'Actium ³⁾ et il aurait fait déposer les consuls ayant osé commémorer la défaite d'Antoine.⁴⁾ Il voulut même se faire passer comme descendant d'Antoine plutôt que d'Auguste.⁵⁾ Suétone ⁶⁾ relate qu'il ne permettait ni de dire, ni de croire qu'Agrippa était son grand-père, lequel avait commandé la flotte d'Octave à Actium et banni les cultes isiaques de Rome. Reniant cette branche de sa famille, Caligula se comporta aussi très différemment d'elle, notamment par sa politique égyptophile. Derrière le portrait de l'empereur-fou que nous ont laissé les historiens anciens, les chercheurs contemporains ont essayé de déceler le pourquoi de certains agissements, déformés volontairement par les historiographes,⁷⁾ et ils ont souvent trouvé une explication dans le désir de Caligula de s'inspirer de l'Égypte pour mener à bien sa tentative d'absolutisme impérial. En effet, Caligula voulut introduire à Rome une monarchie absolue et théocratique où l'empereur est à la fois un maître et un dieu comme en Égypte. Les formes orientales revêtues par ce projet ne pouvaient qu'étonner la mentalité romaine. L'empereur en fait reprenait le rêve d'Antoine.

Auguste et Tibère avaient rejoint les dieux après leur mort mais Caligula, imprimant une direction nouvelle au culte impérial, se

1) Cfr Tacite, *Ann.*, VI, 24, 3.

2) Colin, *op. cit.*, p. 398-416.

3) Cfr Suétone, *Calig.*, 23, 2. Cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 223; Colin, *op. cit.*, p. 402-403; Köberlein, *op. cit.*, p. 16.

4) Dion Cassius, LIX, 20, 2.

5) Dion Cassius, *ibidem*.

6) Suétone, *Calig.*, 23, 1.

7) Caligula s'appuyait sur les provinciaux, les soldats et la plèbe de Rome (cfr Suétone, *Calig.*, 13, 1; voir Colin, *op. cit.*, p. 403, n. 2). Semblable politique explique la partialité des historiens aristocratiques contemporains dont on retrouve l'écho dans Suétone et Dion Cassius. De plus, toute l'historiographie romaine conservée a départagé les empereurs en deux catégories, les bons empereurs, fidèles à l'exemple d'Auguste et bien disposés à l'égard du Sénat, et les mauvais empereurs, les «tyrans» qui ont rejeté cette ligne de conduite (cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 219-220).

prétendit dieu sur terre.¹⁾ Il revêtit le costume de Dionysos, d'Héraclès, de Neptune, d'Apollon et de Jupiter; Dionysos nous ramène d'ailleurs directement à Antoine qui se présentait comme Neos Dionysos.²⁾ Il eut même son propre temple, où sa statue d'or était vêtue chaque jour comme lui et à laquelle des prêtres immolaient quotidiennement des oiseaux.³⁾ Ce culte journalier rendu à une statue rappelle incontestablement la pratique égyptienne.⁴⁾ D'autres traits confirment que Caligula puisa l'inspiration de son idéologie aux rives du Nil. Philon témoigne de son désir d'être appelé Sôter, Euergetes ⁵⁾ et Epiphanes,⁶⁾ épithètes sacrées des Ptolémées. Pareillement en traitant sa soeur Drusilla comme son épouse, Caligula commettait un inceste répréhensible aux yeux des Romains mais sa conduite s'inspirait en réalité des pratiques lagides.⁷⁾ Lorsque Drusilla mourut, l'empereur fou de douleur, décréta pour sa soeur des honneurs divins et lui décerna notamment le nom de Panthée.⁸⁾ Il interdit toute réjouissance, se conformant au deuil qui suivait en Égypte la mort d'un roi.⁹⁾ Après la naissance de sa fille Drusilla, mise au monde trente jours après son mariage avec Caesonia, Caligula présenta sa naissance comme miraculeuse, porta son enfant au temple de Jupiter Capitolin et la déposa sur les genoux de la statue divine, puis il confia l'éducation de sa fille à Minerve.¹⁰⁾ Cette conduite, dictée aux yeux des Romains par la

1) Cfr Philon, *Legatio*, 75 sq.; 162; Suétone, *Calig.*, 56, 1; Dion Cassius, LIX, 26, 2.

2) Cfr *supra*, p. 383. Voir aussi Köberlein, *op. cit.*, p. 15-16 et 61.

3) Cfr Suétone, *Calig.*, 22, 3. Dion Cassius, LIX, 28, 2 sq.

4) Cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 44-49. Sur le culte journalier divin, cfr *supra*, p. 139-140.

5) Philon, *Legatio*, 22.

6) Philon, *Legatio*, 188.

7) Suétone, *Calig.*, 24; 36, 1; Dion Cassius, LIX, 11. Sur des monnaies grecques où Caligula est représenté avec Drusilla, celle-ci porte le titre de Σεβαστή = *Augusta*. Leurs statues et leurs bustes étaient d'ailleurs associés (cfr Dion Cassius, LIX, 24, 7). Sur l'interprétation des rapports de Caligula avec sa soeur, cfr Lambrechts, *op. cit.*, p. 226-227, n. 2; Colin, *op. cit.*, p. 401, n. 5; Köberlein, *op. cit.*, 50-54.

8) Cfr Dion Cassius, LIX, 11. Sur la mort de Drusilla, cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 62-67.

9) Suétone, *Calig.*, 24, 2; cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 66.

10) Cfr Dion Cassius, LIX, 28, 7; Suétone, *Calig.*, 25, 4.

folie, est en fait le reflet des coutumes égyptiennes.¹⁾ Dans son palais, Caligula s'entoura de serviteurs en majorité d'origine égyptienne;²⁾ il introduisit la pratique orientale de la prosternation³⁾ et fit célébrer ses vertus dans des cantates analogues à celles exécutées pour les pharaons et les Ptolémées.⁴⁾ Son amour pour les choses égyptiennes s'éclaire particulièrement grâce à un passage de Philon qui nous entretient du désir de Caligula de se rendre à Alexandrie et de s'y fixer longtemps, car il considérait que c'était la seule ville où il pouvait réaliser son apothéose.⁵⁾ La mort empêcha l'exécution de ce projet.

L'orchestration de toute cette politique avait été probablement conçue dès le début, lorsque l'on répandit le bruit que le phénix était apparu en Égypte à l'époque de la mort de Tibère. Dion Cassius⁶⁾ y voit le présage de la disparition de Tibère mais, suivant la théorie égyptienne, l'oiseau fabuleux annonce la venue d'un nouveau temps.⁷⁾ On ne peut s'empêcher de voir là une habile manœuvre de Caligula. Les promesses du phénix rendaient au descendant d'Antoine ce que l'oracle d'Apis n'avait pu garantir à Germanicus. Il est symptomatique de relever que les espoirs des descendants du mari de Cléopâtre s'enracinent toujours en Égypte.

Porté de cette façon pour la mode égyptienne, l'empereur égyptophile⁸⁾ devait se montrer favorable aux cultes venus des

1) La chose a été bien mise en lumière par H. P. L'Orange, *Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof* dans *Symbolae Osloenses*, 21 (1941), p. 105-116; voir aussi Köberlein, *op. cit.*, p. 58-61.

2) Philon, *Legatio*, 166; cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 19. Le chef de ces domestiques fut un certain Hélicon qui prit une grande influence à la Cour. Ce fut cet Hélicon qui, d'après Philon, fut responsable de la politique hostile menée par Caligula envers les Juifs d'Égypte; cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 19.

3) Cfr Dion Cassius, LIX, 27.

4) Cfr Suétone, *Calig.*, 16, 4; Dion Cassius, LVI, 29, 6; cfr Köberlein, *op. cit.*, p. 36-37. Auguste, déjà, avait été flatté par les cantates chantées en son honneur par des marins alexandrins débarqués à Pouzzoles (cfr *supra*, p. 326; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1964, p. 202-203). Ces célébrations des vertus impériales rappellent les arétalogies composées en l'honneur des dieux; voir un exemple dans Köberlein, *op. cit.*, p. 73-76.

5) Philon, *Legatio*, 388; Suétone, *Calig.*, 49, 2 fait également allusion au voyage projeté par l'empereur.

6) Dion Cassius, LVIII, 27, 1.

7) Köberlein, *op. cit.*, p. 18.

8) On trouvera encore d'autres traits de cette tendance dans l'ouvrage de

bords du Nil. Toutefois les témoignages conservés sont assez discrets à ce sujet.¹⁾ Suidas nous a préservé une notice suivant laquelle Caligula «s'occupait des rites d'initiation et accomplissait les mystères étrangers».²⁾ Quels étaient ces mystères? On peut trouver un indice de leur nature chez Suétone, lequel rappelle que l'on préparait pour la nuit qui suivit la mort de l'empereur un spectacle, où des Égyptiens et des Éthiopiens interprétaient des scènes tirées des enfers.³⁾ Ces *argumenta inferorum* font immédiatement songer au passage d'Apulée expliquant que son héros, lors de son initiation aux mystères d'Isis, a approché le seuil de Proserpine.⁴⁾ Le fait que la représentation devait être exécutée par des acteurs égyptiens et éthiopiens renforce cette hypothèse.⁵⁾ Flavius Joseph ⁶⁾ nous apprend aussi que le prince avait même fait venir d'Asie des jeunes gens pour chanter lors des mystères qu'il célébrait. L'auteur des *Antiquités Judaïques* ⁷⁾ signale encore que Köberlein. Citons ici l'invitation faite par Caligula à la lune de venir coucher avec lui (cfr Suétone, *Calig.*, 22, 4); ceci n'est en réalité qu'une hiérogamie mal comprise par les Romains ou une allusion à ses rapports avec sa soeur Drusilla, sans doute identifiée à Isis (cfr son surnom de Panthée), elle-même souvent qualifiée de Sélénè.

1) Köberlein, *op. cit.*, p. 26-31 pense en trouver des traces dans certains documents archéologiques. Un buste d'enfant portant la boucle d'Horus (cfr V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihe im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn, 1957, K. 3, p. 134-5) représenterait Caligula, mais la chose est loin d'être assurée. Sur un revers de sesterce apparaissent les trois soeurs de Caligula: Agrippine avec la *cornucopia*, Drusilla avec une patère et une *cornucopia* et Iulia avec un gouvernail et une *cornucopia*. Pour Köberlein, ce sont là des attributs isiaques. Si effectivement, ces symboles se retrouvent entre les mains d'Isis, ils ne lui appartiennent pas en propre et invitent donc à la prudence. Le revers d'une monnaie, où apparaissent les deux frères aînés de Caligula, Néron et Drusus, galopant sur un cheval comme les Dioscures, est moins significatif encore car les rapports unissant les Dioscures à Isis et Sérapis sont accidentels. Quant à l'identification de la Vénus-Isis anadyomène de l'Aventin avec Drusilla, elle est très ingénieuse (cfr Dion Cassius, LIX, 11, 2 qui rapporte que l'empereur fit représenter sa soeur en Vénus) mais demeure problématique; cfr *Roma*, 333.

2) Suidas, I, p. 503 éd. Adler.

3) Suétone, *Calig.*, 57, 4: *Parabatur et in noctem spectaculum quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiops explicarentur.*

4) Cfr *supra*, p. 231 sq.

5) Köberlein, *op. cit.*, p. 33-34 songe à attribuer le même sens à d'autres cérémonies nocturnes mentionnées par Suétone, *Calig.*, 54.

6) Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, XIX, 104.

7) Flavius Joseph, *Ant. Iud.*, XIX, 24.

les conjurés avaient décidé d'assassiner l'empereur le jour où il présenterait au Capitole l'offrande pour sa fille (sans doute à la date de son anniversaire, c'est-à-dire en octobre/novembre 40) ou lors des fêtes des mystères qu'il avait instituées. Leur projet ayant échoué, ils massacreront l'empereur, un peu plus tard, lors des jeux palatins du 21 au 24 janvier 41. Les mystères en question se situaient donc entre septembre/octobre 40 et janvier 41 et s'identifiaient dès lors aux *Isia* du 28 octobre au 3 novembre.¹⁾ A un autre endroit, le même historien cite à nouveau les rites d'initiation pratiqués dans le cadre des mystères que Caligula avait lui-même organisés.²⁾

A la lumière de tous ces textes, il semble donc évident que les fêtes isiaques furent inscrites dans le calendrier romain par Caligula, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'exposer.³⁾

Caligula résolut également de reconstruire sur le Champ de Mars l'Iséum que Tibère avait ordonné d'abattre. C'est dans ce sanctuaire que Vespasien et Titus passeront la nuit précédant leur triomphe sur les Juifs.⁴⁾ Caligula consacrait donc officiellement le culte d'Isis, mais en logeant la déesse sur le Champ de Mars, c'est-à-dire en dehors du pomerium, il ne lui attribuait encore qu'une place parmi les *sacra peregrina*. Isis devra attendre le règne de Caracalla pour se voir promouvoir au rang de divinité de l'État romain. Cette attitude de Caligula s'explique peut-être par le fait que le temple fut édifié au début de son règne quand il pratiquait encore une politique de bonne entente avec le Sénat, qu'il n'aurait pas voulu heurter de front. Lambrechts ⁵⁾ croit que Caligula avait toutefois installé Isis dans son palais du Palatin mais nous avons dit qu'il convenait de dater l'«*Aula Isiaca*» du règne d'Auguste.⁶⁾ Il faut bien reconnaître que certains auteurs ont d'ailleurs exagéré l'égyptophilie et l'engouement isiaque de Caligula.⁷⁾

1) Köberlein, *op. cit.*, p. 34-35. Sur les *Isia*, cfr *supra*, p. 225 sq.

2) Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, XIX, 29.

3) Cfr *supra*, p. 226-227.

4) Sur les raisons qui conduisent à attribuer la paternité de ce temple à Caligula, cfr *Inventaire*, p. 213.

5) Lambrechts, *Caligula dictateur littéraire* dans *Bull. Inst. Hist. Belge de Rome*, 33 (1954), p. 228-231.

6) Cfr *Roma*, 395.

7) C'est notamment le cas de Köberlein, *op. cit.*, p. 12-13, où cet auteur

Pour la première fois donc, les dieux égyptiens trouvaient un appui ouvert après du pouvoir. Cette nouvelle étape est d'importance car les cultes isiaques ne seront plus inquiétés dans la suite, bien que plusieurs empereurs ne leur aient pas témoigné de sympathie. Cette politique égyptisante de Caligula n'est pas celle d'un fou, mais au contraire celle d'un homme se rendant compte de la nécessité de son apothéose pour asseoir une monarchie orientale.¹⁾ N'oublions pas non plus que Caligula s'appuya sur la plèbe,²⁾ dont nous connaissons à présent la ferveur isiaque.

Le 24 janvier 41, Caligula mourait sous le poignard des conjurés, comme Apollonius, un mage égyptien, était venu le lui prédire, le matin même, mais sans succès.³⁾ Née sous l'auspice du phénix, la carrière impériale eut une fin liée aussi à l'Égypte!

4. CLAUDE

L'échec de Caligula prouvait que son projet de monarchie était prématuré et Claude devait en revenir à l'idéologie augustéenne.⁴⁾ affirme qu'après Caligula les cultes égyptiens étaient implantés au point qu'il n'était plus possible au pouvoir de faire marche arrière. En fait, déjà son successeur, Claude, prendra ses distances à leur égard et il faudra attendre Caracalla pour que les dieux alexandrins soient introduits *officiellement* dans le pomerium. Même tendance à l'exagération dans M. Hoffmann, art. *Ptolemaios von Mauretanien* dans *R.E.*, XXIII, 2 (1959), col. 1780 sq., qui suppose que Caligula mit à mort Ptolémée, roi de Maurétanie, parce que ce dernier aurait recueilli la succession des Ptolémées à la fonction de prêtre suprême d'Isis et ainsi porté ombrage à l'empereur. Kotula, *Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie* dans *Archeologia*, 15 (1964), p. 77-81 reprend l'hypothèse mais avec plus de prudence et signale à juste titre que des preuves de la continuation de la politique isiaque de Juba II et de Cléopâtre font défaut. Dietrich dans *Das Altertum*, 14 (1968), p. 210 et L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Stuttgart, 1970, p. 169 ont déjà relevé au passage cette tendance à gonfler la manie égyptienne de Caligula.

1) Si du point de vue médical, il apparaît que Caligula souffrait d'états psychopathiques (cfr A. Esser, *Cäsar und die julisch-claudischen Kaiser im biologisch ärztlichen Blickfeld*, Leyde, 1958, p. 139), rien ne prouve que toutes ses oeuvres furent inspirées par la folie. Son plan de monarchie orientale est au contraire celui d'un esprit sain mais peu réaliste, compte tenu de son époque.

2) Cfr *supra*, p. 396, n. 7.

3) Cfr Dion Cassius, LIX, 29, 4.

4) Cfr A. Momigliano, *Claudius. The Emperor and his Achievement* (trad. de W. D. Hogarth), Cambridge, 2e éd., 1961, p. 24.

Il remit en vigueur des règlements religieux tombés en désuétude et en établit de nouveaux.¹⁾ Il attira aussi l'attention du Sénat sur le collège des haruspices de manière à sauvegarder la science augurale oubliée, disait-il, par l'indifférence d'un siècle ouvert aux superstitions étrangères.²⁾ Il n'était cependant plus possible de retourner vraiment au temps d'Auguste et de faire fi des années passées depuis la fondation de l'Empire; le nouvel empereur lui-même voulut transplanter les mystères d'Éleusis à Rome.³⁾ Claude abolit à nouveau les collèges⁴⁾ mais il avait inauguré son règne par une déclaration de tolérance⁵⁾ et la respecta, semble-t-il. En tous les cas une dédicace⁶⁾ est adressée, en 51, à Isis et à Sérapis par un affranchi de la maison de M. Acilius Auiola, lequel, peu de temps après, fut consul et intendant des eaux à Rome. Si dans l'*Apocolocyntose*, Sénèque⁷⁾ raille l'entrée de Claude dans les enfers au détriment du rituel osirien, — la compagnie accueillant l'empereur défunt par les paroles rituelles prononcées lors de l'*Inuentio Osiridis*: «Nous l'avons retrouvé! Réjouissons-nous en chœur!», — on ne peut cependant en déduire un attachement de l'empereur aux cultes isiaques; il s'agit plutôt d'une occasion offerte à Sénèque de se moquer de pratiques égyptiennes.⁸⁾

Claude lui-même estimait particulièrement un de ses affranchis, un certain Harpocras, sans doute un Égyptien, à qui il octroya le droit de se faire porter en litière dans Rome et de donner des spectacles publics.⁹⁾ Rien toutefois ne révèle un penchant du nouvel empereur pour les dieux alexandrins.

Ignorant les cultes isiaques, Claude devait par contre s'intéresser grandement à la religion phrygienne, dont il réorganisa le culte, probablement sous l'influence de ses nombreux esclaves phrygiens.¹⁰⁾

1) Suétone, *Claud.*, 22, 1.

2) Tacite, *Ann.*, XI, 15, 1.

3) Cfr Momigliano, *op. cit.*, p. 28.

4) Dion Cassius, LX, 6, 6-7.

5) Cfr Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, XIX, 5, 3.

6) Cfr *Roma*, 13.

7) Sénèque, *Apocol.*, 13, 4.

8) Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 44.

9) Cfr Suétone, *Claud.*, 28, 1.

10) Lydus, *De mens.*, IV, 59. Cfr Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 114-116, 142-144; les ouvrages cités *supra*, p. 359, n. 5, et M. J. Vermaseren dans *Historia*

5. NÉRON

Néron, le successeur de Claude, le petit-fils de Germanicus et d'Agrippine, paraît avoir été attiré par l'Égypte comme son oncle Caligula. Le nouvel empereur avait d'ailleurs reçu comme précepteur le stoïcien Chérémon de Naucratis, directeur de la Bibliothèque d'Alexandrie et auteur de plusieurs ouvrages sur l'Égypte, dont une étude théologique sur Isis et Osiris.¹⁾ Son attirance pour la Vallée du Nil fut cependant surtout importante dans la deuxième partie de son règne caractérisée par la rupture avec le Principat et le retour au despotisme de type oriental.

Revenu de Grèce en 68, le prince projeta un voyage à Alexandrie mais, pris d'un scrupule au moment où il prenait congé des dieux au Capitole,²⁾ il abandonna cette idée. A la fin de son règne, voyant le danger s'approcher, il songea à supplier le peuple romain de lui laisser au moins la préfecture d'Égypte; toutefois il put faire ce choix, comme le suppose Suétone, en songeant que la possession de cette province assurait la maîtrise de l'Italie,³⁾ à cause du ravitaillement. Néron fut peut-être séduit par l'étiquette ptolémaïque; en tous les cas charmé de se voir célébrer dans des cantates par des Alexandrins débarqués à Naples, il décida d'en faire venir un plus grand nombre dans cette ville.⁴⁾ Autre trait d'une éventuelle influence égyptienne, «le corps de sa femme Poppée ne fut pas brûlé suivant l'usage romain; mais couvert de parfums, à la manière des rois étrangers, il est porté dans le tombeau des Jules».⁵⁾ Enfin,

Religionum. Handbook for the History of Religions, éd. par C. J. Bleeker, Leyde, 1969, p. 502.

1) Cfr Schwartz, art. *Chairemon* dans *R.E.*, III, 2 (1899), col. 2025-7.

2) Cfr Tacite, *Ann.*, XV, 36, 1-4; Suétone, *Nero*, 19, 1-2; *Galba*, 14, 2; Dion Cassius, LXII, 18, 1 et LXIII, 27, 2.

3) Suétone, *Nero*, 47, 2-3.

4) Suétone, *Nero*, 20, 5. Sur les cantates en l'honneur des empereurs, cfr *supra*, p. 398.

5) Cfr Tacite, *Ann.*, XVI, 6, 2. Le texte ne dit pas expressément que le corps de l'impératrice fut embaumé. Les Juifs et autres Orientaux répandaient des aromates sur les cadavres sans pour autant les embaumer; or Poppée se révéla bienveillante pour les Juifs (cfr Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 10).

l'empereur sportif plaçait ses couronnes de victoire autour de l'obélisque.¹⁾

Les deux responsables de cette égyptophilie furent Ti. Claudius Balbillus, préfet de l'Égypte, de 55 à 59, puis conseiller de l'empereur, et l'impératrice Poppée. L'astrologue Balbillus conseiller de Néron en 64 est en effet identique au préfet d'Égypte,²⁾ qui durant sa préfecture se montra attiré par la civilisation, et, peut-être, la religion égyptienne: il désensabla le sphinx, nourrit des relations étroites avec Chérémon et fut l'initiateur de l'engouement religieux pour la statue mutilée de Memnon, qui servit probablement sous le nom d'un héros grec à attirer les tenants du polythéisme gréco-romain vers les cultes égyptiens.³⁾ Quant à Poppée, elle appartenait à une famille isiaque car on a découvert, à Pompéi, dans la maison de son cousin Poppaeus Habitus un beau laraire isiaque orné de représentations d'Isis, d'Osiris, d'Harpocrate et d'Anubis ainsi que des statuettes d'Horus et d'Isis-Fortuna et deux lampes isiaques.⁴⁾

Égyptophile, Néron fut-il aussi un fidèle des dieux égyptiens? A vrai dire, aucun texte ne permet de l'affirmer et l'empereur aux dévotions versatiles, méprisa, si l'on en croit Suétone, toutes les formes de religion.⁵⁾ En réalité, si Néron marqua quelques préférences personnelles et peut-être passagères pour certaines divinités, il n'eut point comme Claude une politique religieuse. Après avoir témoigné un penchant pour la déesse Syrienne, il se fit initier aux mystères de Mithra, en 66, lors de la visite de Tiridate à Rome.⁶⁾

1) Cfr Dion Cassius, LXIII, 21, 1.

2) Cfr J. Schwartz, *Ti. Claudius Balbillus (Préfet d'Égypte et conseiller de Néron)* dans *B.I.F.A.O.*, 49 (1950), p. 45-55. A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Inst. Franç. d'Arch. Orient., 1960, p. 90-91; Gagé, «*Basiléia*», Paris, 1968, p. 79 sq. Sa petite fille, Balbilla, accompagnera plus tard l'impératrice Sabine, l'épouse d'Adrien, dans sa visite au Colosse et rédigera à cette occasion quatre épigrammes sur la statue colossale; cfr A. et E. Bernard, *op. cit.*, p. 80-98, n° 28-31.

3) Cfr Schwartz, *Ti. Iulius Balbillus* dans *B.I.F.A.O.*, 49 (1950), p. 49-50.

4) Cfr Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 48-49; voir aussi J. Colin, *Les consuls de César-Pharaon Caligula* dans *Latomus*, 13 (1954), p. 410 et n. 1.

5) Suétone, *Nero*, 56, 1. Sur la religion de Néron, cfr Turcan, *op. cit.*, p. 10-11; Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, p. 45-47.

6) Cfr Dion Cassius, LXIII, 2-6. A ce sujet, voir M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles, 1960, p. 20; Cumont, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate* dans *Riv. Filol.*, 61 (1933), p. 154 sq.

Au cours de ces cérémonies, s'épanouit son goût pour le culte solaire. «Ainsi Néron trouva dans la théologie solaire, adaptée à sa personne divinisée, le moyen de satisfaire à la fois son goût pour les pratiques orientales, son philhellénisme apollinien et sa mégalo-manie; mais il était trop égocentrique pour tirer une politique de cette synthèse personnelle». ¹⁾ Le manque de témoignages d'un sentiment isiaque chez Néron et son incapacité à mettre sur pied une politique religieuse suffisent pour exclure l'hypothèse retenue par quelques historiens ²⁾ qui voudraient voir en Néron l'auteur de l'introduction du culte isiaque dans le calendrier romain et le constructeur de l'Iséum du Champ de Mars. Le passage de la Pharsale ³⁾ où Lucain écrit, sous le règne de Néron, «*nos in templa tuam Romana accepimus Isim*» ne prouve rien, d'autant plus que le poète dit *accepimus* et non *accipimus*. On a vu aussi que Sénèque parodiait déjà l'*Inuentio Osiridis* à propos de l'apocolocyntose de Claude.

Avec la disparition de Néron s'ouvrait une crise terrible qui allait sévir un an et demi et durant laquelle Galba, ⁴⁾ Othon et Vitellius ⁵⁾ se suivirent sur le trône impérial. Othon, premier époux de Poppée, fut un Isiaque convaincu. ⁶⁾ Il célébra souvent en public le culte d'Isis, vêtu de lin suivant les rites. Ainsi un patricien, et même un empereur, ⁷⁾ n'hésitait plus à s'afficher en public dans

1) Cfr Beaujeu, *op. cit.*, p. 47.

2) Cfr Lafaye, p. 59; J. Burel, *Isis et les Isiaques sous l'Empire romain*, Paris, 1911, p. 11; J. Baechler, *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. au IIe s. ap. J.-C.*, Mémoire dactylogr., Strasbourg, 1959, p. 154; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 24.

3) Lucain, *Phars.*, VIII, 831.

4) Un affranchi de Galba exerça à Rome la fonction de gardien du temple d'Isis Pelagia (*aedituus ab Isem Pelagiam*), cfr *Roma*, 45 et 408.

5) Cfr l'inscription *Carales*, 1 qui est peut-être l'oeuvre d'un affranchi de Vitellius.

6) Suétone, *Otho*, 12, 2.

7) Suétone ne précise pas l'époque à laquelle Othon participa aux cérémonies isiaques; il se borne à signaler que la chose se produisit souvent, et dès lors certainement déjà avant la courte période de son règne. Durant son principat, Othon a peut-être pris part à la célébration du *Naugium Isidis* du 5 mars 69. Juste avant de nous parler de la participation d'Othon aux cérémonies isiaques, Suétone rapporte que celui-ci se rasait avec grand soin depuis l'âge de la puberté; ne faut-il pas mettre ce soin en rapport avec les pratiques rituelles isiaques? L'historien précise qu'Othon avait tout le corps épilé et de

des cérémonies isiaques. Le vêtement de lin réservé en apparence aux prêtres et aux initiés ¹⁾ indique à quel point Othon était engagé dans la sainte milice. Peut-être est-ce Poppée, originaire d'une famille acquise aux dieux alexandrins, qui éveilla cette dévotion chez son premier époux? Othon n'eut guère le temps de favoriser les cultes alexandrins puisqu'il se suicida après trois mois de règne et la défaite de Bédriac.

faux cheveux, lesquels cachaient peut-être un crâne rasé comme celui des prêtres égyptiens.

1) Cfr *supra*, p. 238.

CHAPITRE XXII

LES DIEUX ÉGYPTIENS PROTECTEURS DES FLAVIENS

I. VESPASIEN

L'arrivé au pouvoir de la dynastie flavienne inaugure de grands changements. A la dynastie Julio-Claudienne, issue de l'aristocratie romaine, succède à la tête de l'empire une famille aux humbles origines sabines; ce modeste lignage n'est pas sans importance car, pour y suppléer, Vespasien cherchera à donner à son avènement une allure surnaturelle d'un nouveau genre, s'appuyant sur une habile propagande utilisant prodiges et miracles.¹⁾ De plus, Vespasien fut d'abord proclamé empereur à Alexandrie par les légions d'Égypte puis par le peuple de l'ancienne capitale lagide de sorte qu'Alexandrie damait le pion à Rome et que les légions de Tiberius Iulius Alexander se substituaient aux prétoriens. Enfin, c'est Sérapis qui ratifia le choix du nouvel élu et ce trait plein de signification mérite toute notre attention.

Pendant que Mucien dirigeait en Italie l'offensive contre Vitellius, Vespasien, proclamé empereur par les légions d'Orient, pénétrait en Égypte de manière à tenir en main le grenier à blé de Rome; il séjournera sur les bords du Nil plusieurs mois, de novembre 69 à l'automne 70.²⁾ Aux portes d'Alexandrie, le nouvel empereur fut acclamé par les Alexandrins que le préfet d'Égypte avait rassemblés dans l'hippodrome et déjà Sérapis intervient car le papyrus Fouad,³⁾ qui nous a conservé le récit de cette assemblée, exprime le voeu suivant: «O Seigneur Auguste Bienfaiteur Sarapis,

1) Cfr R. Lattimore, *Portents and Prophecies in connection with the Emperor Vespasien* dans *Classical Journal*, 29 (1934), p. 441-449; K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936, p. 1-19.

2) Cfr L. Homo, *Vespasien. L'empereur du bon sens*, Paris, 1949, p. 225-226.

3) Pap. Fouad, 8, lignes 14-15: Φύλαξον ἡμεῖν αὐτ[ὸν] εἰς αἰῶνα Κύριε Σεβαστὲ Σάρα[πιδις...]. Sur l'interprétation de ce papyrus, cfr P. Jouguet, *L'arrivée de Vespasien à Alexandrie* dans *Bull. de l'Inst. d'Égypte*, 24 (1942), p. 21-31.

garde-le (Vespasien) pour nous». Une crue exceptionnelle du Nil, survenue le jour de l'entrée impériale à Alexandrie augurait aussi d'une approbation divine.¹⁾

Dans la suite, Vespasien, qui avait tant hésité à prendre le pouvoir et qui, en réalité, avait été mis devant le fait accompli par Mucien et Ti. Iulius Alexander, se rendit dans le temple de Sérapis pour consulter le dieu sur les affaires de l'Empire ²⁾ et l'interroger sur la solidité de son pouvoir.³⁾ Le récit de cette entrevue nous est conservé par Tacite et Suétone, dont les témoignages cependant ne s'accordent pas entièrement.⁴⁾ Selon Tacite, Vespasien après avoir écarté toute sa suite entre seul dans le sanctuaire, adore la divinité, puis se retournant, aperçoit derrière lui Basilidès, un Égyptien de haut rang, qu'il savait retenu par la maladie à plusieurs jours de marche d'Alexandrie. L'*imperator* s'informe auprès des prêtres si ce jour-là Basilidès est venu au temple, ensuite il demande aux passants si on l'a vu en ville, enfin il envoie des estafettes qui l'assurent que Basilidès était bien à quatre-vingts milles de là. Vespasien alors explique l'apparition comme un fait surnaturel et tire du nom de Basilidès le sens de l'oracle.

Chez Suétone, le récit est analogue jusqu'à l'apparition de Basilidès, mais cette fois Basilidès offre au prince de la verveine, des couronnes et des gâteaux. De plus, au sortir du Sérapéum, venant confirmer le caractère ominal de l'apparition, des messagers apportent à Vespasien la nouvelle de la défaite et de la mort de Vitellius, seul obstacle à son accession au pouvoir réel.

Sur le récit d'apparition miraculeuse, les deux historiens ont greffé une scène de thaumaturgie. Un aveugle et un infirme sortent de la foule qui se pressait autour de Vespasien et le supplient de les

1) Cfr Dion Cassius, LXV, 8, 1. A ce sujet, cfr Scott, *op. cit.*, p. 9; A. Heinrichs, *Vespasian's Visit to Alexandria* dans *Z.P.E.*, 3 (1968), p. 72-74. Dans la suite, Vespasien fit ériger à Rome dans le temple de la Paix, inauguré en 75, une statue du Nil; sur le type iconographique de cette statue du Nil, cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 339-342.

2) Tacite, *Hist.*, IV, 82, 1.

3) Suétone, *Vesp.*, 7, 2.

4) Leur récit (Tacite, *Hist.*, IV, 81-82; Suétone, *Vesp.*, 7) a bien été analysé par Ph. Derchain-J. Hubaux, *Vespasien au Sérapéum* dans *Latomus*, 12 (1953), p. 38-52. On consultera également Scott, *op. cit.*, 9-13; Heinrichs, *op. cit.*, p. 51-80; J. Gagé, «*Basiléia*», p. 125-135.

guérir car Sérapis les a avertis que l'empereur mettrait un terme à leurs maladies en humectant de salive les yeux de l'aveugle et en touchant du pied ¹⁾ le membre de l'autre malade. Très hésitant, Vespasien s'enquiert auprès de médecins si la guérison pouvait être obtenue par des moyens humains et, devant leur réponse positive, il impose salive et pied et guérit les quémendeurs. Tacite place cette anecdote avant la visite au temple et Suétone, après l'entrevue divine. Il semble bien que l'ordonnance de l'histoire est plus vraisemblable chez Suétone que chez Tacite, pour lequel ce serait ce miracle qui aurait incité l'empereur à se rendre au Sérapéum. Comme P. Derchain et J. Hubaux ²⁾ l'ont bien remarqué, Tacite cherche à minimiser l'influence qu'a pu prendre Sérapis dans l'avènement de Vespasien. En effet, de l'apparition muette de Basilidès, Tacite ne tire aucun avantage pour Vespasien qui n'a d'ailleurs consulté Sérapis qu'après l'occasion fortuite fournie par les guérisons. En supprimant l'arrivé des nouvelles romaines qui confirment le sens du caractère ominal de l'apparition de Basilidès, Tacite rend son récit peu compréhensible mais il préfère taire le rôle joué par Sérapis, un dieu adoré par un peuple adonné aux superstitions.³⁾ L'historien latin ne veut pas avouer que Vespasien a été sacré roi à Alexandrie avant d'être reconnu empereur par le Sénat.⁴⁾

Il existe une troisième version de la visite de Vespasien au temple de Sérapis qui nous est conservée par Philostrate dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane*.⁵⁾ Malgré le caractère romanesque de cette

1) Heinrichs, *op. cit.*, p. 65-72 rapproche cette imposition du pied des pieds de Sérapis, surmontés de la tête du dieu, indiquant, semble-t-il, que le pied droit de la statue de Sérapis faisait l'objet d'une dévotion spéciale (cfr le pied de la statue de saint Pierre au Vatican).

Sur l'atmosphère égyptienne religieuse de cette thaumaturgie, cfr S. Morenz, *Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult* dans *Würzburger Jahrbücher*, 4 (1949-1950), p. 370-378.

2) Derchain-Hubaux, *op. cit.*, p. 40, 42, 44 sq.

3) Tacite, *Hist.*, IV, 81, 2 lorsqu'il parle pour la première fois de Sérapis, nous présente ce dieu sous un jour méprisant: c'est le dieu invoqué par un Alexandrin de la basse classe et adoré, de manière générale, par les Alexandrins adonnés aux superstitions.

4) Cfr Ph. Derchain, *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie* dans *C.d.É.*, 28 (1953), p. 279.

5) Philostrate, *Vita Apollon.*, V, 27 sq. Ce récit est étudié par Derchain-Hubaux, *Vespasien au Sérapéum* dans *Latomus*, 12 (1953), p. 43 sq.

biographie, on y trouve quelques éléments intéressants. Arrivé à Alexandrie, Vespasien va interroger le philosophe qui se trouvait dans le Sérapéum et le supplie de le faire empereur. A cette requête, Apollonius répond : «Je vous ai déjà fait empereur, le jour où j'ai demandé aux dieux un prince juste, noble et vertueux». L'entretien se poursuit en dehors du temple et comme Vespasien demande des conseils au sage Apollonius, celui-ci s'adresse à Jupiter Capitolin en ces termes : «Garde-toi toi-même pour l'homme que voici et garde-le pour toi. Car c'est lui-même qui est destiné à rebâtir en ton honneur le temple qui hier même a été réduit en cendres par des mains malfaisantes». ¹⁾ Vespasien, surpris de cette révélation relative à des événements qui se sont déroulés la veille à Rome, interroge le philosophe qui l'engage simplement à continuer sa tâche. Si le récit de Philostrate insiste avant tout sur les qualités d'Apollonius, il doit s'inspirer d'un fonds de vérité. L'expression «Garde-toi toi-même pour l'homme que voici et garde-le pour toi» rappelle curieusement le «garde-le pour nous» du papyrus Fouad. ²⁾ De plus, le silence observé par Basilidès chez Tacite et Suétone est désarmant et rend sa bilocation gratuite tandis que la bilocation d'Apollonius est essentielle car elle apprend au nouvel empereur hésitant que la voie est désormais libre. En fait, pour retrouver la relation originale et officielle de l'avènement de Vespasien telle que l'avaient rédigées les propagandistes alexandrins, il faut recourir aux trois historiens qui se complètent mutuellement. «Pour être compréhensible dans tous ses détails, le couronnement de Vespasien à Alexandrie devait comporter à la fois dans cette version originale, à laquelle paraissent avoir puisé les trois historiens, non seulement l'épisode de bilocation dans la forme où l'a racontée Philostrate, mais aussi les intersignes ominaux rapportés par Tacite et enfin les cérémonies d'investiture décrites par Suétone et attribuées par lui-même à l'apparition». ³⁾

Quels faits authentiquement historiques se cachent derrière cette propagande? Il est bien difficile d'apporter une réponse à cette question. Si l'ubiquité de Basilidès et d'Apollonius est évidemment

1) Les Vitelliens ont mis le feu au Capitole le 19 ou le 20 décembre 69, la veille de la mort de Vitellius.

2) Ce rapprochement a été fait par Derchain-Hubaux, *op. cit.*, p. 47-48.

3) Cfr Derchain-Hubaux, *op. cit.*, p. 48.

du domaine de l'imaginaire, les rites décrits par Suétone dans le Sérapéum présentent de curieuses similitudes avec le rituel de la toilette du roi effectuée dans la sacristie avant l'office dans le sanctuaire.¹⁾ Ainsi Vespasien, comme Alexandre, a cru avoir été sacré roi, ignorant qu'en fait les prêtres s'étaient contenté d'accomplir un cérémonial dicté par leurs croyances, qui autorisaient seulement le roi ou son représentant à pénétrer dans le Saint des Saints.²⁾ Cette subtilité liturgique importait peu aux yeux de Vespasien pour qui l'entretien avec Sérapis et les rites accomplis suffisaient aux besoins de sa politique. Non seulement il paraissait l'élu de Sérapis, mais il participait même à ses pouvoirs miraculeux en guérissant deux malheureux.³⁾ Suétone ne s'y est pas trompé quand il écrit que cette histoire conféra «le prestige (*auctoritas*) et comme une sorte de majesté (*maiestas*) qui manquait à Vespasien, du fait de son élévation inattendue et encore récente».⁴⁾

Dans quels milieux s'orchestra toute cette mise en scène sérapiste? Le beau rôle attribué à Sérapis nous invite évidemment à tourner nos regards vers Alexandrie, d'autant plus que cette influence est exagérée, puisqu'en fait Vespasien a déjà été acclamé empereur par les légions (le 1er juillet 69) et s'est proclamé lui-même Σεβαστός sur les monnaies égyptiennes et dans une inscription d'Asie Mineure, dès avant le 20 septembre 69.⁵⁾ Il n'en pas est moins vrai que l'intervention de Sérapis asseyait l'autorité d'un Vespasien hésitant. On ne peut s'empêcher de songer à une manoeuvre de Ti. Iulius Alexander⁶⁾ qui avait préparé, avec Mucien, l'accession de Vespasien, puis

1) Cfr Derchain, *La visite de Vespasien au Sérapéum* dans *C.d.É.*, 28 (1953), p. 261-279. Heinrichs, *Vespasian's Visit to Alexandria* dans *Z.P.E.*, 3 (1968), p. 62-65 s'élève contre cette exégèse car ces rites n'auraient pas été nécessaires pour pénétrer dans le Sérapéum, sanctuaire plus grec qu'égyptien. Le même auteur considère que l'apparition de Basilidès relève du domaine onirique. En fait, tout cela importe relativement peu, l'essentiel est de noter que c'est une propagande d'inspiration égyptienne qui a circulé autour de Vespasien.

2) Derchain, *op. cit.*, p. 264-265.

3) Cfr Morenz, *op. cit.*, p. 374.

4) Suétone, *Vesp.*, 7, 4.

5) Cfr Homo, *Vespasien*, p. 70; Derchain-Hubaux, *op. cit.*, p. 48-49, n. 2.

6) Cfr Scott, *op. cit.*, p. 12; Derchain, *op. cit.*, p. 279, n. 2; Cl. Préaux, *Le règne de Vitellius en Égypte* dans *Mél. Smets*, Bruxelles, p. 576-578. Scott, *op. cit.*, p. 11-13 se demande si le Basilidès qui apparaît à Vespasien dans le

avait mis ce dernier dans l'impossibilité de refuser le trône en le faisant acclamer empereur par les légions d'Égypte dès juillet 69. Non seulement il importait de lester la personnalité de l'empereur mais il était bon de s'assurer l'appui de la province d'Égypte, dont la possession était si importante pour l'approvisionnement de Rome.¹⁾

L'Égypte elle-même pouvait espérer gagner quelque chose dans ce marché: la reconnaissance future de l'empereur; ²⁾ quant à son clergé, il scellait par ce pacte une alliance contre Jérusalem et Israël. En effet les invectives lancées par la Sibylle Judéo-Chrétienne contre le grand sanctuaire d'Alexandrie laissent entendre que Sérapis a mené secrètement, au moins dans ses derniers épisodes, la guerre contre Israël.³⁾ Au Messie attendu vainement par les Juifs, le clergé alexandrin opposait en Vespasien un empereur guérisseur.

Dans cet écheveau de considérations politiques, stratégiques et religieuses, que devenait le sentiment personnel de Vespasien? Le général voyait-il d'un bon oeil Sérapis intervenir dans les affaires

Sérapéum n'est pas le même personnage que le prêtre qui intervient, un peu avant, lors de la consultation par Vespasien de l'oracle du Mont Carmel. Il semble bien que ce soit après cet oracle que Mucien et Ti. Iulius Alexander, le préfet d'Égypte, se sont mis d'accord pour pousser Vespasien sur le trône. Il est donc probable que Ti. Iulius Alexander avait envoyé un représentant lors de la rencontre de Vespasien avec Mucien au Mont Carmel et cet envoyé pourrait bien être Basilidès, lequel est d'ailleurs qualifié par Tacite d'Égyptien de haut rang (à ce sujet, cfr Derchain-Hubaux, *op. cit.*, p. 41). Ensuite, Basilidès aurait fait route avec le futur empereur vers Alexandrie mais aurait été arrêté en route par une crise de rhumatismes; ceci expliquerait que Vespasien sait qui est Basilidès et où il se trouve.

1) Vespasien, dès son avènement, avait suspendu les envois de blé en direction de Rome; il ne les reprit qu'après la victoire de son parti. Sur l'importance du ravitaillement de Rome dans la politique, cfr les intéressantes suggestions de P. Lambrechts, *Augustus en de egyptische Godsdienst*, p. 20, n. 1.

2) Cfr Dion Cassius, LXV, 8, 2 qui rapporte la haine que les Alexandrins vouèrent dans la suite à Vespasien qu'ils avaient été les premiers à proclamer empereur mais qui ne leur accorda aucune faveur fiscale.

3) Cfr J. Gagé, *La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)* dans *Revue de Philosophie*, 1959, p. 76-77, 87-88; Id., *Vespasien et la mémoire de Galba* dans *R.E.A.*, 54 (1952), p. 292, n. 2, 299; Id., *Les classes sociales dans l'empire romain*, Paris, 1964, p. 244-245, n. 10; Id., «*Basiléia*», p. 125-135, 200. Cet auteur suppose que l'attachement de la dynastie flavienne à Sérapis fut également en partie responsable de la lutte entreprise contre les Stoïciens et les Cyniques attachés à un Zeus, principe immatériel.

romaines, fût-ce en sa faveur? En laissant courir ces bruits, l'empereur consentait déjà à l'appui de Sérapis. Toutefois, si l'on veut percer ses véritables pensées, il nous faut examiner sa conduite une fois devenu empereur incontesté et régnant à Rome. Or nous apprenons par Flavius Joseph ¹⁾ que Vespasien et Titus passèrent la nuit qui précéda la célébration du triomphe sur la Judée dans le temple d'Isis. Ainsi l'empereur n'était pas resté insensible au charme et à la protection des dieux égyptiens. On ne peut parler d'une reconnaissance de façade à l'égard de l'Égypte car Vespasien ne craignit pas de s'attirer la haine de ses habitants par ses exactions financières.²⁾ Doit-on alors imaginer que le nouvel empereur favorisa le culte de Sérapis, dernier dieu dynastique des Ptolémées, parce qu'il comptait trouver en lui une légitimation à des aspirations divines à l'intérieur du culte impérial? On peut également répondre non à cette question car si Vespasien se laissa adorer comme un dieu en Orient, il suivit à Rome la politique prudente d'Auguste, laquelle convenait d'ailleurs parfaitement à son scepticisme évident pour l'apothéose impériale.³⁾ C'est également sous son règne, en 71, que les cultes alexandrins apparaissent au grand jour dans la numismatique romaine, avec la représentation de l'*Iseum Campense*, commémorant peut-être la nuit passée la même année dans ce sanctuaire.⁴⁾ L'introduction d'un temple alexandrin sur une monnaie sénatoriale révèle que l'empereur sut imposer aux Pères conscrits ses vues religieuses. Il semble donc que Vespasien fit preuve d'une piété personnelle, reconnaissante de l'appui accordé par les dieux égyptiens mais désormais désintéressée.

2. TITUS

Nous ne connaissons rien de l'attitude de Titus, une fois devenu empereur, vis-à-vis des cultes isiaques; il leur fut cependant sans aucun doute favorable. Déjà, lors de son retour de Judée, où il venait de soumettre Jérusalem, il s'était arrêté à Memphis pour y

1) Flavius Joseph, *Ant. Jud.*, VI, 123.

2) Cfr Dion Cassius, LXV, 8, 2-7; Suétone, *Vesp.*, 19, 5.

3) Cfr Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, p. 33-39.

4) Cfr *Roma*, 391.

consacrer un Apis, lors de l'intronisation ou de l'enterrement d'un taureau sacré.¹⁾ Pour procéder à ces rites, il avait coiffé le diadème,²⁾ ce qui avait fait courir le bruit qu'il projetait de se détacher de son père et de se faire couronner roi d'Orient. Cette rumeur se révéla sans fondement mais elle prouve l'attention accordée aux présages égyptiens.³⁾ Le souvenir de cette visite nous a peut-être été conservé sur un relief de la nécropole de Kôm esch-Schukâfa représentant l'adoration d'Apis par un empereur couronné.⁴⁾

De retour à Rome, Titus accompagnera, comme nous l'avons vu, son père dans l'*Iseum Campense* la nuit précédant la célébration du triomphe sur la Judée. Neuf ans plus tard, en 80, sous le règne de Titus, cet *Iseum Campense* fut la proie des flammes; ⁵⁾ il allait appartenir à son frère de le reconstruire.

Julie, la fille de Titus, fut peut-être une dévote d'Isis et de Cybèle car dans une petite ville du Samnium, à Aeclanum, on a choisi, par économie, de confier le culte de Iulia Pia Augusta à la prêtresse d'Isis et de Cybèle.⁶⁾ La domesticité de Titus comptait aussi des Isiaques comme en témoigne une dédicace adressée à Isis par son esclave Crescens.⁷⁾

3. DOMITIEN

Si Vespasien devait l'Empire à Sérapis, son fils Domitien était redevable de la vie à Isis. En effet, lors des guerres civiles à Rome, c'est déguisé sous le costume d'un prêtre d'Isis ⁸⁾ que le jeune Domitien avait échappé aux coups des Vitelliens. Une fois devenu empereur, Domitien n'oubliera pas son ancienne protectrice. Il

1) Suétone, *Titus*, 5, 4; cfr A. Hermann, *Der letzte Apisstier* dans *J.A.C.*, 3 (1960), p. 36.; Witt, *Isis*, p. 234.

2) J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 96, n. 2 se demande encore si Titus ne se fit pas couronner roi à Memphis.

3) Voir le rôle joué déjà par Apis pour Germanicus, et par le phénix pour Caligula, cfr *supra*, p. 394 et p. 398.

4) Cfr Hermann, *op. cit.*, p. 36, n. 28 et p. 37, fig. 4.

5) Cfr Dion Cassius, LXVI, 24, 2.

6) Cfr *Aeclanum*, 1.

7) Cfr *Roma*, 7. Hypothèse de H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 148, n. 5.

8) Cfr Tacite, *Hist.*, III, 74, 1; Suétone, *Domit.*, 1, 4. Sur cet épisode, cfr *Roma*, 340.

commença par reconstruire le sanctuaire alexandrin du Champ de Mars incendié en 80, en donnant au temple d'Isis un caractère égyptien bien marqué.¹⁾ Pour rappeler l'événement, il commanda un obélisque dont une scène du pyramidion le représente couronné par Isis et dont le texte hiéroglyphique fait allusion à la prise du pouvoir de «l'aimé d'Isis»; ²⁾ ces traits nous incitent à placer la construction du sanctuaire alexandrin peu de temps après l'avènement de Domitien, sans doute en 82. Dans le voisinage de ce temple, il fit élever l'*Arcus ad Isis*, figuré sur le relief des Haterii ³⁾ et probablement sur une monnaie d'Alexandrie.⁴⁾ Cet arc était couronné d'une décoration symbolisant la soumission de la Judée; Domitien continuait donc à associer les dieux alexandrins à la réduction d'Israël.

Quelques années plus tard, en 88/89, à Bénévent, un temple et deux obélisques sont consacrés à Isis par un certain Rutilius Lupus (?) pour Domitien, de retour de la guerre contre les Daces.⁵⁾ Ainsi, une nouvelle fois, un succès militaire était lié à une divinité égyptienne. Ce temple de Bénévent reçut grâce à sa décoration une empreinte nettement égyptienne. H. W. Müller ⁶⁾ a pu supposer que c'était là le reflet d'une politique concertée et voulue par l'empereur qui cherchait un appui à sa conception d'un règne divin et se faisait appeler *Dominus et Deus* à partir de 85/86.⁷⁾ Les faucons qui ornent le sanctuaire d'Isis à Bénévent sont dès lors interprétés par H. W. Müller comme l'incarnation de l'Horus Domitien, successeur des pharaons.⁸⁾ Toutefois, cette hypothèse nous paraît trop hardie,⁹⁾ et nous souscrivons plutôt au jugement nuancé de Beaujeu: «Les Flaviens, provinciaux parvenus que ne retenait pas le parti-pris traditionnaliste de l'aristocratie romaine, acceptèrent le parrainage

1) Cfr *Roma*, p. 203, 213.

2) Cfr *Roma*, 387.

3) Cfr *Roma*, 342.

4) Cfr B. Sesler, *Arco di Domiziano all'Iseo Campense in Roma* dans *Riv. Italiana di Numismatica*, 17 (1953), p. 88-93.

5) Cfr *Beneventum*, 10-11.

6) H. W. Müller, *Isiskult*, p. 23-24.

7) Scott, *op. cit.*, p. 102 sq.

8) Müller, *Isiskult*, p. 45-46.

9) Ce rapprochement est en effet problématique vu la mentalité romaine et son aversion pour le culte des animaux.

exotique de Sérapis, sans pour autant asseoir sur sa protection compromettante une nouvelle version officielle de la théologie du pouvoir impérial.¹⁾ Peut-être cette nouvelle orientation donnée aux cultes égyptiens s'inspira-t-elle de la théologie memphite car l'Iséum et le Sérapéum du Champ de Mars sont désignés par Martial comme les «*Memphitica templa*».²⁾

Domitien nourrit encore un culte particulier pour Minerve qu'il rapprocha peut-être d'Isis.³⁾ Il est symptomatique de constater que les sanctuaires alexandrins du Champ de Mars étaient voisins du temple de la *Minervia Chalcidica* et que Minerve, armée et surmontée de deux chouettes,⁴⁾ apparaît au centre de l'*Arcus ad Isis*. Cette liaison n'est pas exceptionnelle car on possède un jasper et une gemme où Minerve est aussi associée à Isis et Sérapis⁵⁾ et le crimier du casque d'une Minerve Panthée est orné des bustes superposés de Sérapis et d'Isis.⁶⁾ Beaujeu⁷⁾ suppose que Domitien s'est inspiré d'un courant attesté par Manéthon et par Plutarque⁸⁾ et qui faisait du nom d'Isis le dérivé d'ἰσθω, «savoir», mais rien ne prouve que ce fut là l'exégèse retenue par Domitien pour établir l'équation Isis = Athéna-Minerve. Nous croyons plutôt que c'est l'aspect guerrier qui servit ici de point commun. Nous avons vu Vespasien et Titus passer une veillée de prière dans le temple d'Isis, Domitien se souvenir, en érigeant l'*Arcus ad Isis*, de l'appui apporté par les dieux alexandrins dans la guerre juive et remercier Isis à Bénévent pour son heureux retour de Dacie. Isis est donc liée aux conquêtes de la dynastie flavienne. Or la déesse égyptienne de Saïs, Neith la guerrière, était identifiée à Athéna déjà à l'époque d'Héro-

1) Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, p. 69.

2) Martial, II, 14, 7.

3) Cfr Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 277; Iversen, *Obelisks in Exile, I, The Obelisks of Rome*, Copenhagen, 1968, p. 81, n. 1.

4) Cfr *Roma*, 342.

5) Cfr Lafaye, n° 171 et 172.

6) Cfr L. Curtius, *Signum Pantheum dans Jahreshefte des österreichischen arch. Inst. in Wien*, 39 (1952), p. 21-27.

7) Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, p. 50.

8) Manéthon, frag. 79 (éd. Waddell dans la coll. Loeb); Plutarque, *De Iside*, 2 et 60 (ctr trad. M. Meunier, p. 23 et 180).

dote; ¹⁾ ainsi, c'est par l'intermédiaire de Neith qu'Isis en tant que protectrice des guerres impériales fut rapprochée d'Athéna-Minerve.²⁾

Domitien aima aussi à s'entourer d'Égyptiens. Il plaça à la tête de l'ordre équestre Crispinus né à Canope ou à Memphis,³⁾ et sa table, s'indigne Pline le Jeune,⁴⁾ était entourée de serviteurs d'une superstition étrangère, laquelle sous Domitien ne peut guère désigner que la religion isiaque. Enfin, dans les environs de sa villa rustique de Circei, on a mis au jour une statue égyptisante de souverain et un vase en basalte vert d'Osiris-Canopus qui ont peut-être orné cette villa de Domitien.⁵⁾

Désormais Isis et Sérapis, devenus garants et protecteurs de la maison impériale ont accompli le pas décisif, leur succès ne pourra plus être remis en question. De divinités serviles et plébéiennes, les dieux égyptiens sont devenus dieux impériaux.

1) Hérodote, II, 28.

2) Sur Isis-Athéna, cfr Vandebek, *De interpretatio graeca van de Isis-figuur*, p. 130-131.; Witt, *Isis*, p. 121-123.

3) Cfr *supra*, p. 323.

4) Pline, *Paneg.*, 49, 8. Ce passage fait peut-être allusion à l'observance de prescriptions alimentaires isiaques.

5) Cfr *Circei*, 1 et 2.

CHAPITRE XXIII

LES ANTONINS: DE LA NEUTRALITÉ DE TRAJAN A L'ENGOUEMENT DE COMMODE

1. NERVA

Durant son court règne (18 septembre 96 au 25 janvier 98), Nerva ¹⁾ s'attacha surtout aux problèmes politiques et au rétablissement d'un système renversé par la « tyrannie » de Domitien et n'eût guère le loisir d'entreprendre un programme religieux systématique. A travers les rares témoignages que nous possédons, nous voyons ce nouvel empereur manifester son respect pour la religion établie. Son attachement à la tradition sacrée n'est point surprenant, il reflète sa politique générale et sa réaction contre les outrances de Domitien. Ce souverain d'origine et de tempérament aristocratiques ne favorisa certainement pas les cultes isiaques.

2. TRAJAN

Trajan ²⁾ n'avait point l'âme religieuse car il ne guidait point sa conduite sur des considérations religieuses mais bien politiques. Renonçant à la divinisation de sa personne et écartant les honneurs divins, il fonda la théologie jovienne du principat au terme de laquelle l'empereur apparaît comme le délégué de Jupiter sur la terre. Soucieux en prince scrupuleux d'accomplir les devoirs dictés par la religion traditionnelle, il fit par ailleurs preuve d'un réalisme éclairé et engloba dans une même tolérance bienveillante tous les cultes orientaux ³⁾ dont les adeptes étaient, au même titre que les autres habitants de l'Empire, placés sous sa protection. Les

1) Pour la politique religieuse des Antonins, nous avons particulièrement consulté l'excellent ouvrage de J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955, (cité dans la suite *Relig. rom.*); pour Nerva, p. 53-58.

2) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 58-110.

3) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 101-109.

cultes égyptiens bénéficièrent de cette neutralité mais Trajan ne leur accorda point un statut préférentiel. Il écarta de sa table les convives isiaques ¹⁾ et prit le parti des Juifs contre les Alexandrins. Un fragment des Actes des martyrs alexandrins ²⁾ met ainsi en scène des ambassadeurs alexandrins venus à Rome se défendre devant l'empereur de violences exercées contre la communauté juive d'Alexandrie. L'épisode se termine par un miracle sérapiSTE qui impressionne Trajan.

3. ADRIEN

La politique religieuse d'Adrien ³⁾ présente d'abord un traditionalisme archaïsant hérité de son père adoptif Trajan. Cependant, à la différence de ce dernier et de ses prédécesseurs, le nouvel empereur fit preuve d'un philhellénisme marqué tant dans le domaine artistique et culturel que sacré. Ainsi les mystères de Déméter et de Dionysos exerçaient sur sa personne un puissant attrait. Toutefois à Rome, Adrien ne fit rien pour helléniser la religion romaine et resta le délégué de Jupiter alors qu'en Orient, on vouait un culte à sa personne étroitement associée à Zeus.

La troisième composante de la théologie adrienne est son engouement pour les dieux alexandrins.

Si l'attrait d'Adrien pour la religion égyptienne s'inscrit dans le mouvement de sympathie qui le portait vers l'histoire et la civilisation de la vallée du Nil, il n'est pas exclu que cette dévotion ait commencé à s'éveiller avant le voyage en Égypte, ⁴⁾ qui devait toutefois constituer une révélation pour cette âme mystique. Les premières années de son règne virent en tout cas l'établissement de diverses mesures destinées à la réglementation des cultes en Égypte. D'abord, en 121, l'empereur intervint dans le conflit suscité par

1) Pline le Jeune, *Paneg.*, 49, 8.

2) Cfr *supra*, p. 257-258.

3) Cfr W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Leipzig, 1907; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 111-278 et spécialement p. 220-257 pour les cultes égyptiens; W. Den Boer, *Religion and Literature in Hadrian's Policy* dans *Mnemosyne*, 8 (1955), p. 123-144 (spécialement p. 140-143 pour les dieux égyptiens); M. Guarducci, *La religione di Adriano* dans *Les empereurs romains d'Espagne*, Colloque du C.N.R.S., 1965, p. 209-221.

4) Et ce contrairement à l'opinion de Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 220.

l'intronisation d'un nouvel Apis. En effet, dans le courant de cette année, on avait découvert un successeur à l'Apis mort plusieurs années auparavant et cet événement ¹⁾ avait engendré des troubles à Alexandrie, différentes villes se disputant l'honneur d'héberger l'animal sacré. En réalité, les Apis vivants furent toujours logés dans le temple de Ptah à Memphis mais il semble qu'après de vaines et longues recherches d'un nouvel Apis, l'animal sacré fut enfin découvert à Alexandrie et dès lors réclamé par les Alexandrins, désireux de profiter de l'occasion pour ravir aux habitants de Memphis le privilège d'abriter l'Apis dans leurs murs. Adrien, alors en Gaule, fut informé de la situation et adressa une lettre aux Alexandrins leur enjoignant de mettre fin aux désordres. L'empereur assurément comprit l'importance religieuse de la question et sut trouver un accord acceptable pour la vanité alexandrine car on a découvert dans le Sérapéum une belle statue de granit noir représentant un Apis dédié pour le salut d'Adrien.²⁾ Dans les années qui suivirent cet épisode, et peut-être à cause de lui, l'empereur arrêta des dispositions de caractère administratif et financier relatif au clergé égyptien. Il n'y a cependant rien là qui trahisse une intention de favoriser les cultes de l'Égypte.³⁾

1) Cfr Spartien, *Adr.*, 12: «... *Alexandrina seditione turbatus, quae nata est ob Apidem, qui, cum repertus esset post multos annos, turbas inter populos creavit, apud quem deberet locari, omnibus studiose certantibus*». A propos de ce passage, cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 132-133, n. 3, et Hermann, *Der letzte Apisstier* dans *J.A.C.*, 3 (1960), p. 36-37.

2) Sur cette statue, cfr G. Botti, *L'Apis de l'empereur Hadrien trouvé dans le Sérapéum d'Alexandrie* dans *B.S.A.A.*, 2 (1899), p. 27-36. L'inscription est reprise dans *IGRR*, I, 1049 et s'adresse à Sérapis et aux dieux *sunnaoi*, A. Bernard, *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966, p. 83 et 126 suppose, à tort, qu'elle fut offerte par Adrien en remerciement de l'asile trouvé dans le Sérapéum lors de son voyage en Égypte.

3) Sur ces mesures (réorganisation possible de la haute administration religieuse que l'empereur aurait enlevée à l'idiologue pour la confier à l'archiereus; extension du port du vêtement de lin au bas-clergé; création d'une charge de prophète à Socnebtynis), cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 221-226. A propos de l'archiereus, notons qu'une inscription grecque retrouvée à Rome (*IG*, XIV, 1085 = *IGUR*, 62) est dédiée à Lucius Iulius Vestinus, archiereus d'Alexandrie et de toute l'Égypte, directeur du Musée et préfet des bibliothèques grecques et latines de Rome, *a studiis* et *ab epistulis* dans le cabinet impérial d'Adrien. Lafaye, p. 158 comprenait l'expression ἐπὶ τῆς παιδείας comme désignant le précepteur de l'empereur mais elle correspond plutôt au latin *a studiis*, comme ἐπιστολεύς rend *ab epistulis*. Sur ce personnage, cfr Otto,

La date du 24 janvier choisie en 126 pour la dédicace d'un temple à Louxor,¹⁾ et retenue en 127 pour la dédicace du Sérapéum érigé à Ostie par Caltilius P...²⁾ est celle du *dies natalis* d'Adrien. Cette double coïncidence chronologique reflète, elle, peut-être déjà un attachement de l'empereur aux *sacra* égyptiens.³⁾

A la fin de juillet ou au début d'août 130, Adrien, accompagné de son épouse Sabine, fit son entrée à Alexandrie et commença sa visite de l'Égypte.⁴⁾ Peu après, les souverains remontèrent le Nil jusqu'à Thèbes, où nous les retrouvons guettant le chant du Colosse de Memnon.⁵⁾ L'empereur visita plusieurs temples avec un esprit religieux comme le prouvent deux papyrus faisant allusion, l'un à un privilège accordé à un sanctuaire du Fayoum,⁶⁾ dont le nom est perdu, et l'autre à l'initiation de l'illustre touriste à la magie divine par Pachratès, prophète du clergé héliopolitain.⁷⁾ Hermopolis, cité consacrée au dieu des sciences occultes Thot-Hermès, a aussi conservé le souvenir de son passage.⁸⁾ C'est peut-être là qu'Adrien

Tempel und Priester, I, p. 59, n. 1 ; H.-G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut Empire romain*, Paris, 1960, I, n° 105.

1) Cfr J. Leclant dans *Orientalia*, 20 (1951), p. 456 et pl. XLVI, 3 et *A.E.*, 52, 159.

2) Cfr *Ostia*, 16 et 18.

3) Ce rapprochement a déjà été opéré par L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Stuttgart, 1970, p. 116.

4) Sur ce passage, cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 228 et 237. On trouvera la liste des documents qui permettent de situer le voyage en 130 dans S. Follet, *Hadrien en Égypte et en Judée* dans *Rev. de Philol.*, 42 (1968), p. 54-55, n. 5. Sur le voyage en Égypte, voir aussi P. J. Sijpesteijn, *A New Document concerning Hadrian's visit to Egypt* dans *Historia*, 18 (1969), p. 109-118.

5) Sur la visite impériale, en novembre 130, au Colosse, cfr A. et E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, p. 80-98, n° 28-31. Ces auteurs ont constaté par une analyse détaillée des épigrammes gravées sur la statue que c'est à partir du règne d'Adrien, empereur philhellène, que le Colosse égyptien est assimilé à un dieu grec révéré ; après son règne, Memnon redevient une simple curiosité (cfr p. 16-28). M. Gaurducci, *op. cit.*, p. 215-216 songe à un véritable culte du Colosse institué par Adrien.

Il semble cependant qu'avant Adrien le préfet d'Égypte Ti. Claudius Balbillus se soit servi du colosse, confondu avec un héros grec, pour remettre en honneur la vieille religion égyptienne ; cfr *supra*, p. 404.

6) *B.G.U.*, 176.

7) K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I, 1928, p. 148, 2445. Sur Pachratès, cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 237, n. 4.

8) Cfr W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, p.

acquies une excellente connaissance de la magie qui lui permit dans la suite de se dispenser de l'aide des spécialistes.¹⁾ Il nous faut également au moins rappeler que c'est lors de ce voyage, en octobre 130, qu'Antinoüs, l'esclave bithynien favori de l'empereur périt dans le fleuve.²⁾ Entre les trois versions de cette mort, suicide de sacrifice et de substitution, assassinat ordonné par Adrien ou simple accident, la dernière hypothèse semble la plus vraisemblable. S'inspirant et s'appuyant sur la pratique égyptienne de l'apothéose des noyés dans le dieu Nil,³⁾ le prince porté au mysticisme et aux entreprises spectaculaires divinisa son ancien esclave et fonda en son honneur la ville d'Antinoopolis⁴⁾ dont les dix tribus et les cinquantes dèmes reçurent des noms qui reflétaient les affections de l'empereur. Adrien ne manqua pas de placer une tribu sous la protection d'Osiris, un dème sous le patronnage d'Isis et un second dème sous celui d'Apis.⁵⁾ Encouragé par l'empereur, le culte du

257 sq.; Id., *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911, p. 22 sq.

1) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 238.

2) On trouvera la bibliographie et un résumé des questions soulevées par cet épisode dans Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 242-257.

3) Cfr *supra*, p. 232, n. 6.

4) On a proposé diverses dates pour la fondation d'Antinoopolis. Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 245 opte pour le 30 octobre 130 et montre l'absurdité d'anciennes théories (cfr p. 226, n. 2 et 260-261, n. 8) qui supposaient un voyage en 117. Récemment, S. Follet, *Hadrien en Égypte et en Judée* dans *Rev. de Philol.*, 42 (1968), p. 54-77 a voulu démontrer la possibilité d'un bref séjour de l'empereur en Égypte en 134, entre deux visites aux armées de Judée. Selon cet auteur, c'est seulement lors de ce second voyage qu'Adrien aurait fondé Antinoopolis. Un séjour de l'empereur revenant de Judée, après la victoire sur Jérusalem, expliquerait assez bien le revers d'une monnaie alexandrine émise entre 134 et 136 et représentant Adrien en costume militaire debout et posant le pied sur un crocodile. En réalité, il est possible, comme le suppose Levi, *Hadrian as King of Egypt* dans *Numism. Chron.*, 1948, p. 30-38, qu'Adrien, en Égypte, ait été assimilé à Horus et que le graveur se soit inspiré d'une statue égyptisante. Quant à l'hypothèse d'un second voyage en Égypte, elle repose sur des documents tardifs et suspects qui ne peuvent autoriser cette supposition (cfr J. Schwartz dans *C.d.É.*, 44 (1969), p. 164-168). Il reste qu'Antinoopolis a probablement été inaugurée le 30 octobre 134, mais ses citoyens sont déjà signalés dès le 1er avril 133 (cfr *S.B.*, 5341).

On notera qu'Adrien mal disposé à l'égard des Juifs fut favorable aux dieux égyptiens, exactement comme les Flaviens; cfr J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, p. 244-245, n. 10; Id., «*Basiléia*», p. 216. Les égyptophiles Caligula et Néron avaient déjà agi de même.

5) On trouvera la liste des tribus et dèmes dans Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 167.

Bithynien se répandit dans toutes les provinces orientales de l'Empire mais à Rome le prince n'osa point imposer aux consciences romaines l'apothéose d'un esclave. On a bien retrouvé près de la Porte Majeure un obélisque célébrant les vertus d'Osiris-Antinoüs et marquant l'endroit de sa demeure éternelle, toutefois ce petit monolithe (haut de 9,25 m) a d'abord été dressé dans la Villa Adriana avant d'être transporté dans le Circus Varianus pour en orner vraisemblablement la *spina*.¹⁾ En Italie, si Antinoüs fut source féconde pour l'inspiration des artistes, son culte est beaucoup plus

1) La bibliographie relative à cet obélisque, aujourd'hui sur le mont Pincio, est donnée par Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 253-254, n. 4; il faut y ajouter Iversen, *Obelisks in Exile. I. The obelisks of Rome*, p. 162-166. Un passage de l'inscription hiéroglyphique de cet obélisque semble indiquer qu'Antinoüs fut enterré à Rome: 'ntjnw nty htp m i3.t tn ntt m-hnw-n šh.t-ds (= tš3) nw nb.t wš3 Hrm. A. Erman, *Römische Obeliskten* dans *Abhandl. der Preuss. Akad. d. Wiss.*, 1917, 4, p. 44, traduit ce passage de la manière suivante: «Antinous, welcher ist dort, welcher ruht in dieser Stätte, die im Grenzfeld der Herrin des Genusses (?), Rom ist», c'est-à-dire: «Antinoüs, qui est là-bas (dans le séjour des bienheureux) et qui repose en ce lieu situé dans le domaine frontière de la souveraine de la jouissance (?), Rome». Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 255 songeait à appliquer l'expression «Grenzfeld des Herrin des Genusses (?), Rom» à l'Égypte, marche de l'Empire mais dans ce cas l'obélisque aurait été d'abord érigé à Antinoopolis, or ce monolithe et ses textes hiéroglyphiques semblent bien avoir été exécutés hors d'Égypte. Iversen, *op. cit.*, p. 163 propose de traduire: «The deceased Antinous, resting in his place, which is in the campus of the precincts of the mistress of luck of Rome» et d'identifier ce sanctuaire de la Fortuna Romana ou Dea Roma avec celui qu'Adrien avait édifié en 121 sur le Velia. Dans la suite, l'obélisque a été transporté dans le Circus Varianus (par Sextus Marius Marcellus, auteur de cette construction ou par son fils Héliogabale), où il sera retrouvé au XVIe siècle. L'hypothèse d'Iversen est souriante et sa traduction habile mais il paraît impensable qu'Adrien, qui sut toujours calquer sa politique religieuse en fonction du lieu où elle s'exerçait, ait osé enterrer Antinoüs dans l'enceinte d'un temple romain. Pour notre part, nous inclinerions donc à croire qu'Antinoüs fut enterré dans la *Villa Adriana* de Tibur, où l'on a d'ailleurs retrouvé de nombreux portraits du favori bythinien. Le texte hiéroglyphique corrobore cette interprétation. L'expression «lieu situé dans le domaine-frontière de la maîtresse du bonheur (en effet wš3 désigne la bonne fortune et non la jouissance), Rome», convenait particulièrement bien à Tibur située dans la banlieue romaine. En bon égyptien, le mot Rome jouerait plutôt le rôle d'un génitif, mais dans un texte rédigé hors d'Égypte par un scribe de culture grecque (cfr Rome écrit avec un h initial marquant l'aspiration du grec Πώμη), il n'y a aucune difficulté à admettre que Rome soit apposé à «maîtresse du bonheur». Cette expression convenait d'ailleurs particulièrement bien à Rome sous le règne d'Adrien qui, sur les monnaies, associa directement la déesse Rome à son ère de félicité éternelle (cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 158).

mal attesté.¹⁾ Toutefois, deux inscriptions grecques,²⁾ émanant l'une de Rome et l'autre de Porto, dédiées à Ἀντινόῳ συνθρόνῳ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν témoignent que le culte du favori élevé au rang divin était associé à celui des grands dieux alexandrins, notamment dans l'*Iseum Campense*.

En dehors de l'apo théose d'Antinoüs, quelles furent les conséquences religieuses du séjour d'Adrien en Égypte? A Alexandrie, le revers d'une monnaie de 132/3³⁾ nous montre le dieu Sérapis debout tendant la main droite en direction d'Adrien qui se tient en face de lui et pose la droite sur le toit d'une petite chapelle séparant les deux personnages et portant le mot ΑΔΡ/ΙΑ/ΝΟΝ; le dieu et l'empereur sont représentés dans un édifice, symbolisé par deux colonnes supportant un fronton. Ce bronze alexandrin semble illustrer l'érection d'une chapelle dédiée à Adrien dans le Sérapéum, où Sérapis tendant le bras vers l'empereur accueille le prince comme dieu *sunnaos*.⁴⁾ On ne peut suivre A. Rowe et A. Wace⁵⁾ qui attribuent à Adrien les vestiges de constructions romaines découverts lors des fouilles de 1943-45 sur le site du Sérapéum. A part une phrase de saint Jérôme qui signale que cet empereur restaura Alexandrie

1) En 134-138, le dieu Nil, barbu et couché, apparaît pour la première fois à Rome sur les monnaies de l'empereur et du Sénat. Cette présence doit revêtir une signification religieuse: la célébration du dieu Nil, dans lequel Antinoüs, en se noyant, est lui-même devenu un dieu (cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 239). D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 348-350 partage cette opinion et apporte d'ailleurs des preuves de la dévotion impériale envers le Nil, après la mort d'Antinoüs.

2) Cfr *Roma*, 75 (de l'*Iseum Campense*) et *Portus*, 13.

3) Cfr Vogt, *Die alexandrinischen Münzen*, p. 105; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 230-232 et pl. I, 16.

4) Sur un exemplaire reproduit par Abd El-Mohsen El-Khachab dans *J.E.A.*, 47 (1961), p. 129, fig. 9, Sérapis semble, en fait, tendre à Adrien un globe, symbole de domination universelle. On retrouvera ce geste sur les monnaies de Caracalla (cfr *infra*, p. 442). Pour S. Handler, *Architecture on the Roman Coins of Alexandria* dans *A.J.A.*, 75 (1971), p. 65-68, il ne s'agirait pas d'une chapelle mais d'une stèle commémorant la réforme administrative au terme de laquelle les archives égyptiennes ne dépendirent plus du Sérapéum mais de la bibliothèque d'Adrien. Cette passation de compétence serait symbolisée par la stèle dont Sérapis confie la garde à Adrien qui pose la main sur ce monument. On ignore cependant si le *Naneum* où les archives étaient conservées jusqu'à cette réforme était bien situé dans l'enceinte de Sérapis.

5) A. Rowe, *Discovery of the famous Temple and enclosure of Serapis at Alexandria*, Le Caire, 1946 (= Suppl. aux *A.S.A.E.*), p. 33 sq. et 60 sq.

après les destructions de la révolte juive de 115-116, on n'a aucune preuve que le Sérapéum lui-même fut alors incendié mais nous savons qu'il fut effectivement la proie des flammes en 181, sous le règne de Commode.¹⁾ On a d'ailleurs retrouvé dans les angles d'une citerne creusée à l'Est du temple des cavités destinées à recevoir les dépôts commémoratifs des médailles qui s'échelonnent entre le règne de Trajan et celui de Géta; cette citerne serait donc l'œuvre de Caracalla et partant la reconstruction du temple d'Alexandrie a pu être aussi l'œuvre de cet empereur ²⁾ qui installa, à Rome cette fois, Sérapis sur le Quirinal.³⁾

En cette même année 132/3 fut frappé à Alexandrie un revers de monnaie figurant Sérapis-Panthée ⁴⁾; ainsi Sérapis atteignait le terme d'une évolution qui accroissait sans cesse son prestige et sa puissance.⁵⁾ Adrien n'est peut-être pas étranger à l'apparition de ce type; toutefois la consécration de Sérapis-Panthée ne reflète pas une initiative d'Adrien mais l'endoctrinement de l'empereur par le clergé égyptien lors de son voyage sur les bords du Nil. De retour en Italie, le prince n'a d'ailleurs pas engagé sa politique religieuse dans le sens du monothéisme ou du panthéisme.⁶⁾ Cette reconnaissance officielle de Sérapis-Panthée ne se manifeste qu'à Alexandrie; à Rome, il faut attendre le règne de Caracalla pour que le dieu alexandrin soit promu au rang de grand dieu romain. Cette importante constatation ramène notre attention sur Rome où la propagande religieuse pro-égyptienne est assez timide. Son unique

1) Saint Jérôme, versions latine et arménienne et fragment de Syncelle; cfr Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, p. 487.

2) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 232; Handler, *op. cit.*, p. 68.

3) Cfr *Roma*, 23, 334-336.

4) Cfr Vogt, *op. cit.*, p. 105; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 232-235.

5) Le nom d'Hélios-Sérapis apparaît pour la première fois sur une monnaie d'Alexandrie de Domitien (cfr *supra*, p. 195, n. 12). Le caractère héliaque de Sérapis se combina avec l'identification de Zeus pour donner, à partir du règne d'Adrien, la formule Zeus Hélios Megas Sérapis, attestée en premier lieu dans les carrières égyptiennes du *Mons Claudianus* (cfr *O.G.I.S.*, 678 = *I.G.R.R.*, I, 1255) et du *Mons Porphyrites* (cfr *I.G.R.R.*, I, 1256 = *S.E.G.*, XIII, 601). Cette appellation est d'origine alexandrine et resta surtout confinée dans des milieux gréco-orientaux (cfr Labrousse, *Une image d'Hélios-Sérapis* dans *Bull. Arch. Comité Trav. Hist.*, 1953 (1956), p. 257-260; Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 116, 124; *supra*, p. 195.

6) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 235.

manifestation est l'émission d'une médaille, où l'arrivée d'Adrien et de Sabine à Alexandrie est symbolisée par l'accueil de Sérapis et d'Isis, et d'un bronze du Sénat, frappé la même année, et dont le revers représente Isis chevauchant le chien Sirius.¹⁾ C'est le seul témoignage public qu'Adrien donna en Italie de son penchant pour les dieux égyptiens.²⁾ En revanche, dans sa villa privée de Tibur, l'empereur fit reproduire le site de Canope qu'il orna de nombreuses statues des dieux égyptiens et d'œuvres égyptisantes.³⁾ Ce goût de l'empereur pour l'exotisme égyptien a probablement contribué, avec l'arrivée des Égyptiens dans le port d'Ostie aménagé récemment, à répandre la vogue d'œuvres volontairement inspirées de modèles égyptiens. On n'a cependant retrouvé aucune inscription religieuse dans le Canope et il n'est pas assuré que cet ensemble ait été essentiellement empreint d'une signification religieuse.

Il apparaît donc que l'action menée en Italie par Adrien en faveur des dieux égyptiens fut assez discrète. Les autres religions orientales ont laissé Adrien insensible et si Cybèle apparaît pour la première fois sur des médaillons de bronze émis sous le règne d'Adrien, deux de ces types font partie des émissions de Sabine et les deux autres se rapportent, semble-t-il, à une frappe commémorative en l'honneur de Diua Plotina, la femme de Trajan.⁴⁾ La Bérécyntienne aurait donc trouvé un appui auprès des princesses. En tout cas, la réserve d'Adrien à l'égard de la Grande Mère contraste de façon flagrante avec l'engouement de son successeur.

L'attitude d'Adrien pour les dieux égyptiens est le reflet exact de sa politique religieuse générale: le respect du sentiment sacré de chaque nation quelles que soient ses propres aspirations. Comme Janus, Adrien offrait deux visages, l'un grec et l'autre romain, l'un tourné vers l'Est et l'autre vers l'Occident: philhellène en pays grec, épris des cultes égyptiens sur les bords du Nil mais champion de la religion traditionnelle à Rome.⁵⁾ Si Adrien n'a pas intégré ces

1) Cfr *Roma*, 444bis et 445.

2) Nous ne sommes donc pas autorisé à croire avec Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 172 qu'Adrien joua un grand rôle dans la diffusion des cultes égyptiens en Italie.

3) Cfr *Villa Adriana*.

4) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 270-272.

5) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 277.

trois composantes de sa piété personnelle en un système cohérent qu'il aurait pu proposer comme nouvelle doctrine officielle, c'est à la fois par manque de goût pour la spéculation philosophique et par prudence.¹⁾ D'une part, le prince voyait d'abord dans la religion une source d'émotion mystique et, d'autre part, les tendances réformatrices dans les trois directions, orientalisante, hellénisante et théocratique, qu'avaient imposées Caligula, Néron et Domitien, présentés comme des monstres, étaient encore trop compromises pour qu'Adrien osât les imposer à son tour; il préféra les adapter aux milieux respectifs adéquats.²⁾

4. ANTONIN LE PIEUX

La figure d'Antonin ³⁾ n'offre pas un contraste brutal avec celle d'Adrien car on retrouve chez lui traditionalisme et philhellénisme. Antonin cependant ne semble pas partager le mysticisme inquiet, le penchant à l'occultisme et la sympathie pour les dieux égyptiens, caractéristiques de la religiosité de son prédécesseur. Si le motif d'Isis chevauchant le chien Sirius qui apparaît sur deux médaillons, l'un de Diua Faustina et l'autre de Faustina Iunior,⁴⁾ trahit un certain attachement des impératrices aux cultes isiaques, on ne peut déceler à l'endroit de ces cultes aucun appui venu de l'empereur. En revanche, illustrant une nouvelle fois la loi d'alternance selon laquelle un empereur favorable à Cybèle succède souvent à un prince séduit par les dieux alexandrins,⁵⁾ Antonin se préoccupa du culte métroaque, dont il réforma le clergé et les cérémonies. Agissant ici en conservateur, il espérait promouvoir le vieux culte de l'Idéenne et peut-être opposer une rivale à Isis.

1) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 277 et 241.

2) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 219.

3) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 279-330, spécialement p. 320 pour les dieux alexandrins.

4) Cfr *Roma*, 446 et 447.

5) L'opposition est particulièrement sensible pour les empereurs suivants: Auguste et Tibère, favorables à Cybèle, sont suivis par l'Isiaque Caligula, qui est à son tour suivi de Claude, réformateur du culte phrygien, et à qui succède l'égyptophile Néron. Cfr P. Lambrechts, *La politique religieuse des empereurs romains. Leur attitude envers les cultes égyptiens et phrygiens* dans *La Nouvelle Clio*, 10-12 (1958-1962), p. 243-244.

Par son attitude envers les dieux grecs et Cybèle, Antonin se montre en réalité un réformateur; ce que n'avait pas été Adrien ¹⁾ De ce nouvel équilibre officiel les dieux égyptiens étaient exclus mais pas pour longtemps car Commode leur réservera bientôt une place de choix.

5. MARC-AURÈLE

La religiosité personnelle de Marc-Aurèle s'écarte de celle de ses deux prédécesseurs, car l'empereur philosophe pratique une piété grave «plus soucieuse de réalité morale que de fantaisie mythologique». ²⁾ Sa croyance, puisée à un fonds stoïcien, s'adresse à des dieux personnels, providentiels et épiphanes et ne réserve aucune place à la *superstitio* et aux pratiques magiques. Cependant l'auteur des *Pensées*, devant la pression des événements, ravages des épidémies et coups des Barbares, dut édulcorer son *credo* et accepter le recours à des rites exotiques pour sauver l'Empire. ³⁾

Les mages égyptiens jouèrent eux-mêmes un rôle important dans la conjuration des malheurs, comme le prouve «le miracle de la légion fulminante». ⁴⁾ Lors de la guerre menée dans les monts de

1) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 329-330.

2) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 367; sur la religion personnelle de l'empereur, voir les p. 332-339.

3) Pour Beaujeu, *op. cit.*, p. 349-352, la contradiction est plus apparente que réelle. Le stoïcisme loin d'exclure la crédulité tend à la développer; la condamnation de la *superstitio* doit être prise dans le sens d'une interdiction de toute manœuvre susceptible de faire naître la terreur par la menace d'un *numen*; et enfin Marc-Aurèle devait distinguer les mages héritiers d'un savoir sacré des vulgaires charlatans (toutefois, les pratiques magiques égyptiennes ne devaient guère différer des pratiques de sorcellerie, cfr G. Posener dans *Rev. de Philol.*, 25 (1951), p. 166; elles bénéficiaient cependant du prestige attaché à l'antique civilisation égyptienne). De plus, le second siècle et Marc-Aurèle eurent au plus point le sentiment «personnaliste» de la Providence, qui pouvait donc revêtir de multiples formes. En réalité, les faits parlent et il apparaît que la pensée de Marc-Aurèle fut plus riche et plus souple que ses *Pensées*; cfr J. Guey dans *Rev. de Philol.*, 22 (1948), p. 37-40.

4) Une abondante bibliographie a été consacrée à cette histoire; nous nous bornerons donc à en dégager la problématique et les traits essentiels, sans reprendre dans le détail ce qui a déjà été bien exposé.

Cfr A. Calderini, *L'iscrizione aquileiese di Harnouphis* dans *Aquileia Nostra*, 8-9 (1937-1938), col. 67-72; J. Guey, *La date de la «Pluie miraculeuse»* (172 ap. J.-C.) et la Colonne Aurélienne dans *M.E.F.R.*, 50 (1948), p. 105-127; 51

Bohème contre les Quades, l'armée romaine isolée et tenaillée par l'ennemi faillit succomber victime de la chaleur et de la soif, lorsqu'elle fut sauvée par une pluie miraculeuse, qui rafraîchit ses soldats mais foudroya et noya les Barbares. Une version recueillie par Dion Cassius et conservée par Xiphilin explique les faits de la manière suivante: «un certain Arnouphis, mage égyptien de l'entourage de Marc-Aurèle, appela des divinités par art magique, notamment Hermès-Aérios et, par leur entremise, il provoqua, dit-on, la pluie».¹) Or diverses monnaies émises entre décembre 172 et décembre 173 représentent un édicule contenant une statue de Mercure et d'autres types frappés de 172 à 174 figurent simplement Mercure.²) Cette soudaine abondance de figurations de Mercure dans la numismatique antonine et l'apparition d'une chapelle nouvelle, qui rompt la monotonie des émissions de Marc-Aurèle, mérite de retenir l'attention.³) A l'évidence, ces monnaies célèbrent une intervention bienfaisante d'Hermès-Mercure et J. Guey a montré brillamment que cette action de grâce s'adresse à la personne d'Hermès-Mercure, auteur de la pluie miraculeuse dans les monts de Bohème. On n'avait pas procédé au rapprochement plus tôt parce que le texte de Xiphilin semble dater l'épisode de 174 mais le savant français, s'appuyant sur le témoignage de la colonne aurélienne, qui représente la scène au milieu des événements de 172, et sur l'apparition des monnaies dès décembre 172, situe avec raison le miracle dans le courant de l'été 172.⁴) Marc-Aurèle, probablement absent lors de l'orage providen-

(1949), p. 93-118; Id., *Encore la «Pluie miraculeuse»* dans *Rev. de Philol.*, 22 (1948), p. 16-62; Id. dans *R.E.A.*, 50 (1948), p. 188-189 (= C.R. de l'ouvrage de W. Zwickler, *Studien zur Markussäule*, I, 1941); G. Posener, *A propos de la «Pluie miraculeuse»* dans *Rev. de Philol.*, 25 (1951), p. 162-168; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 342-344. J. Schwartz dans *Z.P.E.*, 1 (1967), p. 202-203. Voir aussi les ouvrages cités *infra*, p. 431, n. 3 et 4.

1) Dion Cassius, LXXI, 8-10 dans Xiphilin, 251, 22-24 et 260, 6-262.

2) Cfr *Roma*, 448; J. Guey, *Encore la «Pluie miraculeuse»*, p. 40 sq.

3) Sur la monotonie de la numismatique aurélienne, cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 358 sq.

4) Cfr J. Guey, *La date de la «Pluie miraculeuse»*, p. 105-127 et 93-118. Dans la première partie de cette étude, l'auteur montre que le seul argument pour la date de 174 est le texte de Xiphilin, et que l'épisode est en bonne place sur la Colonne Aurélienne, dont les scènes suivent bien l'ordre chronologique. Dans la deuxième partie, il explique l'erreur de Xiphilin. En réalité la date de 174 a été assignée à la Pluie miraculeuse parce que Xiphilin, à la suite de ce récit, parle de la septième salutation de l'empereur, qui, elle, date bien de 174.

tiel,¹⁾ accepta la version égyptienne de la pluie miraculeuse, la consacra par des monnaies et, bien plus, adressa un hommage personnel de reconnaissance à la divinité propice. Car tous les revers de cette série de monnaies portent la légende rarissime *Religio Aug(usti)*, signe évident d'adhésion impériale.

Qui étaient cet Arnouphis et son Hermès-Aérios? ²⁾ Xiphilin nous présente Arnouphis comme un mage égyptien intégré à la suite de l'empereur et son témoignage est confirmé par une inscription grecque ³⁾ découverte à Aquilée et dédiée à Isis, ici désignée comme Déesse Epiphane. par un certain Arnouphis, hiérogrammate d'Égypte, — accompagné de Terent(ius) Priscus. Il est évident que le mage et l'hiérogrammate sont une seule et même personne. D'abord Arnouphis est un nom rare, même en Égypte; ⁴⁾ ensuite, la présence à Aquilée de l'hiérogrammate s'explique parfaitement car cette ville fut durant les années 167 à 169 le centre des armées et elle reçut Marc-Aurèle et Lucius Verus au printemps 168. Arnouphis a dû arriver à Aquilée dans la suite impériale à cette époque.⁵⁾ J. Guey a même supposé avec vraisemblance que la dédicace avait été offerte à Isis par Arnouphis remerciant la déesse guérissante ⁶⁾ d'être intervenue pour lutter contre la peste qui atteignit son paroxysme à Aquilée pendant l'hiver 168-169.⁷⁾ Il est d'ailleurs probable qu'Arnouphis était entré à Rome dès 167, avec les prêtres

On peut supposer qu'il a dû exister un passage disparu qui séparait le récit du miracle de la septième salutation; c'est un coup de ciseau qui a lié les deux faits. Ensuite, le savant montre que Mercure apparaît sur les monnaies dès décembre 172, et cette constatation est essentielle.

1) Il est en effet absent sur le relief de la Colonne Aurélienne illustrant l'événement.

2) A ce sujet, cfr Guey, *Encore la «Pluie miraculeuse»* et les articles de Calderini et de Posener cités *supra*, p. 428-429, n. 4.

3) Cfr *Aquileia*, 18. Le caractère de l'écriture, l'omission du prénom et l'abréviation du gentile du co-dédicant font songer à une date voisine du miracle; cfr Guey, *op. cit.*, p. 23, n. 5.

4) Banal à l'époque pharaonique, ce nom (transcription de *Hr-nfr* = Horus-est-bon) devient rare à l'époque ptolémaïque et rarissime à l'époque romaine; cfr Guey, *op. cit.*, p. 22, n. 4.

5) Souvenons-nous que, d'après Xiphilin, Arnouphis faisait partie de l'entourage impérial. Sur Aquilée, centre des armées romaines, cfr Guey, *op. cit.*, p. 32-33.

6) Sur Isis magicienne, cfr *supra*, p. 183, n. 6.

7) Cfr Guey, *op. cit.*, p. 33-34.

étrangers que Marc-Aurèle avait appelés de toutes parts pour pratiquer leurs rites et combattre religieusement l'épidémie de peste qui venait de se déclarer.¹⁾ Le titre d'hiérogammate paraît l'équivalent de l'égyptien «scribe de la Maison de Vie», fonction souvent combinée avec celle du «chef-porteur du rituel» (*Kheri hebet*), le magicien par excellence.²⁾ C'est cette science magique qu'Arnouphis mit au service de Rome. Quant au dieu Hermès-Aérios, le véritable auteur de la pluie miraculeuse, il recouvre le dieu égyptien Thot, grand magicien, peut-être ici rapproché de Chou, dieu «atmosphérique».³⁾ Divinité exotique, Thot ne fut remercié et placé sur les monnaies que sous son aspect romanisé de Mercure mais son édicule, un kiosque tétrastyle, fut coiffé d'un toit arrondi supporté par quatre hermès engainés; ce fronton curviligne est d'inspiration égyptienne ⁴⁾

1) Capitolinus, *Marcus Ant.*, 23, 8.

2) Cfr supra, p. 119, n. 3; on peut y ajouter: B. van de Walle dans *C.d.É.*, 18 (1943), p. 263; B. Stricker dans *O.M.R.O.*, 24 (1943), p. 30-34. J. Guey, *op. cit.*, p. 29 sq.

3) Pour Guey, *op. cit.*, p. 47-55, Hermès-Aérios correspond à Thot-Chou (Chou étant la personnification de l'atmosphère, dieu de l'air, du vent et du souffle vital). Posener, *op. cit.*, p. 165-166 admet le rapprochement de Thot et de Chou mais souligne que les Égyptiens ne l'ont pas exprimé par l'accolade Thot-Chou. Il considère que Thot, grand dieu de la magie et mis parfois lui-même en rapport avec les éléments atmosphériques, n'avait pas besoin de s'adjoindre l'aide de Chou. Il reconnaît toutefois que si *Aérios* n'est pas une simple épithète choisie pour la circonstance, ce terme pourrait être une allusion à un aspect de Thot emprunté à Chou.

Pour M. Sordi, *Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la «Pioggia miracolosa»* dans *Annali dell'Inst. Ital. di Numism.*, 5-6 (1958-59), p. 41-55, l'Hermès invoqué n'est pas Thot-Chou mais l'Hermès Logios et Trismegistos. Guey, *op. cit.*, p. 53 a démontré anticipativement le côté peu vraisemblable de cette opinion. Le fronton arrondi de l'édicule construit en l'honneur de Mercure dirige d'ailleurs nos regards en direction du culte égyptien et non de la science hermétique. Enfin, L. Robert dans *R.E.G.*, 62 (1949), p. 159-160 (où il résume l'étude de Guey parue dans la *Rev. de Philol.*) propose de voir dans Hermès-Aérios non pas Thot-Chou mais Hermès-Héraclès, les deux dieux grecs du gymnase; vu le contexte de l'épisode miraculeux, cette suggestion nous paraît étrange.

4) Sur ce temple, on consultera particulièrement W. Weber, *Ein Hermes-tempel des Kaisers Markus* dans *Sitzungsber. der Heidelberger Akad., Philol.-hist. Kl.*, 11 (1910), 7. Abteil.; Guey, *Encore la «Pluie miraculeuse»*, p. 44-46 et fig. 2, p. 42. Sur le caractère égyptien des frontons arrondis, cfr P. Gilbert, *Le fronton arrondi en Égypte et dans l'art gréco-romain* dans *C.d.É.*, 33 (1942), p. 83-90.

et rappelle celui de l'*Iseum Campense*.¹⁾ Par ces émissions monétaires l'empereur choisit de cautionner la version égyptienne du miracle, bien que ce dernier eût toutefois aussi été revendiqué à l'actif de Jupiter, du Dieu des Chrétiens et de la science des «Chaldéens». ²⁾

Ce prodige et le contact d'Arnouphis ont exercé une influence sur Marc-Aurèle qui profitera de son passage en Égypte, — lors de son séjour en Orient, en 175-176, à la suite du soulèvement d'Auidius Cassius, — pour visiter temples et lieux sacrés de la vallée du Nil avec le même intérêt qu'Adrien ou Septime-Sévère.³⁾ Pendant ce temps, en Italie, un fonctionnaire d'Ostie implorait Isis et Sérapis de protéger le retour de l'empereur, de sa femme et de ses enfants.⁴⁾ Sans doute ce voyage en Égypte augmenta-t-il le penchant de l'empereur philosophe pour les dieux alexandrins car un curieux passage de l'*Histoire Auguste* lui prête en des termes peu clairs l'initiative d'un assainissement moral du culte de Sérapis.⁵⁾ Cette réforme met bien en lumière la conception éthique de la religion de Marc-Aurèle, socieux de perfection morale même pour les cultes égyptiens.

6. COMMODE

Le calme revenu après la tourmente qui avait secoué le règne de Marc-Aurèle, s'ouvre sous Commode un nouvel âge d'or durant lequel réapparaissent les dieux de la paix et s'épanouissent les préférences religieuses personnelles du nouveau prince.⁶⁾ La piété exubé-

1) Cfr *Roma*, 391.

2) Cfr Guey, *op. cit.*, p. 57 sq.; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 344-347. Sur la Colonne Aurélienne, la Puissance surnaturelle qui a produit la pluie est représentée comme un vieillard barbu étendant les bras et dont la tête et les membres dégoutants se transforment en pluie; ce type s'apparente indiscutablement à la typologie jovienne et non pas égyptienne.

3) Capitolinus, *Marcus Ant.*, 26, 3: «*apud Aegyptios ciuem se gessit et philosophum in omnibus studiis, templis, locis*»; Guey, *op. cit.*, p. 39, n. 8 propose de rendre *studia* par «locaux réservés aux consultations sacrées»; nous inclinons plutôt à y voir une allusion aux «Maisons de Vie» attachées aux temples. Quant à *philosophus*, il doit ici signifier «ami de la science» (cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 347).

4) Cfr *Ostia*, 1. Faustine aurait donc accompagné l'empereur avec ses enfants.

5) Cfr *supra*, p. 228, n. 5.

6) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 369-412.

rante de Commode trouva d'abord un dérivatif dans le cadre de la religion traditionnelle mais à partir de 189 elle se tourne vers l'Orient et se déchaîne en 191-192 au point de déclencher une véritable révolution qui consacre le triomphe des cultes orientaux. L'initiation au culte de Mithra, la dévotion envers les dieux alexandrins et Bellona et la reconnaissance à Cybèle d'avoir dévoilé à temps le complot de Maternus, lors des fêtes phrygiennes de 187, s'accompagnent chez Commode d'une mégalomanie et d'une divinisation de la personne impériale identifiée à Hercule.

Les divinités égyptiennes allaient largement profiter de l'engouement de l'empereur pour les cultes orientaux. Les auteurs de l'*Histoire Auguste* ¹⁾ relatent que Commode, le crâne rasé, participait aux processions isiaques en faisant halte devant les reposoirs aménagés pour recevoir les statues promenées en grande pompe. Son zèle aurait été tel qu'il forçait ses coréligionnaires à la mortification en les obligeant à se flageller jusqu'au sang avec des pommes de pin et n'hésitait pas lui-même à les frapper durement au visage avec la tête de l'effigie sacrée. A. Alföldi ²⁾ refuse de croire que l'empereur ait participé aux cérémonies isiaques et songe à voir dans ces passages des interpolations anti-chrétiennes provenant d'une propagande polémique dirigée contre les pamphlétaire chrétiens. Rien ne paraît moins assuré! Pour défendre cette théorie, Alföldi invoque l'absence de portraits où Commode ait le crâne rasé et suppose une erreur des auteurs qui auraient pris le masque d'Anubis arboré par les *Anubiaci* pour un *simulacrum* manipulé par l'empereur dévot comme une matraque. Le premier argument a peu de poids si l'on tient compte des impératifs de l'iconographie officielle.³⁾ Le second résulte d'une mauvaise compréhension des historiens anciens. S'il est exact que les Romains adonnés au culte d'Anubis s'affublai-

1) Cfr Spartien, *Pescenn. Niger*, 6, 8: «*Pescennium in Commodianis hortis in porticu curua pictum de musio inter Commodi amicissimos uidemus sacra Isidis ferentem; quibus Commodus adeo deditus fuit, ut et caput raderet et Anubim portaret et omnes pausas expleret*»; Id., *Caracall.*, 9, 11: «*... cum Antoninus Commodus ita ea celebrauit, ut et Anubim portaret et pausas ederet*»; Lampride, *Commod.*, 9, 4: «*sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubim portaret ... Isiacos uero pineis usque ad perniciem pectus tundere cogeabat. Cum Anubim portaret, capita Isiacorum grauiter obtundebat ore simulacri*».

2) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 44-45.

3) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 385, n. 1.

ent des masques du dieu-chien,¹⁾ on promenait aussi des effigies divines lors des processions.²⁾ Les reliefs des colonnes de l'*Iseum Campense*³⁾ nous ont d'ailleurs conservé l'image d'un prêtre portant dans ses bras ramenés contre la poitrine un canope à tête de chacal. C'est bien de cette pratique qu'il est ici ⁴⁾ question puisque l'empereur accomplissait les stations, en bonne partie destinées à permettre aux fidèles de se reposer un peu en déposant leur fardeau sacré dans des *mansiones*⁵⁾ construites à cet effet. Bien plus, la prétendue cruauté exercée par l'empereur à l'égard de ses compagnons semble refléter un thème cher aux apologistes chrétiens.⁶⁾ La véracité de cette pratique est même sujette à caution car elle paraît provenir d'un passage mal compris de Sénèque qui la rapportait en réalité aux adeptes de Cybèle.⁷⁾

La numismatique commodienne confirme d'ailleurs de manière éclatante le prestige accordé par le prince aux dieux alexandrins. En 190, Sérapis est figuré sur le revers d'un médaillon frappé pour des *Votis felicibus*. On y voit l'empereur sacrifiant, au pied d'un phare, sur le rivage d'un port vers lequel s'avancent deux galères et deux barques, Sérapis étant assis à la poupe du plus grand des navires. Suite à une exégèse habile et à des rapprochements ingénieux avec la numismatique dioclétienne, A. Alföldi considère qu'il s'agit d'un sacrifice offert à Sérapis en l'honneur des *Vota publica*⁸⁾ du

1) Cfr *supra*, p. 125 et 210-211.

2) Cfr *supra*, p. 219.

3) Cfr *supra*, p. 206, et *Roma*, 352, 368.

4) On notera que l'auteur ne parle pas de *statua* mais de *simulacrum*, qui peut s'appliquer à un canope.

5) Ces stations ont donné naissance au terme *pausarii*; cfr *supra*, p. 105-106.

6) Cfr Minucius Felix, *Oct.*, 22, 1; Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.*, 2, 3; cfr Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, p. 48.

7) Sénèque, *De vita beata*, 26, 8 décrit au milieu de fidèles isiaques un cabotin habile à se taillader les muscles; cette pratique est caractéristique des cultes phrygiens mais, vu la place qu'occupe cette description, on a pu l'interpréter par la suite comme une manifestation isiaque; cfr Turcan, *op. cit.*, p. 33.

8) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 48 sq.; Id., *Die alexandrinischen Götter und die vota publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-66), p. 56 et pl. 1, 3b; Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 378-379 résume la théorie d'Alföldi. Si dans sa première étude, Alföldi songeait déjà à mettre ce revers en rapport avec la fête du *Nauigium Isidis*, il se montre moins catégorique dans son second article. On notera d'ailleurs que c'est Sérapis et non Isis qui figure

Nouvel An; Beaujeu ¹⁾ songe plutôt à mettre ces *Vota felicia* en rapport avec la *Felicitas* qui est au centre de la propagande à ce moment. Cette félicité étant liée à l'approvisionnement de Rome, l'empereur a pu vouloir remercier Sérapis, protecteur de la navigation, d'avoir conduit sur les quais d'Ostie le blé venu d'Afrique. Cet envoi éviterait la répétition de la violente famine qui, en 189, avait sévi à Rome, et abouti à un soulèvement dans lequel le favori Cléandre avait trouvé la mort.²⁾ Ces vœux sérapiens ont pu d'ailleurs recevoir une valeur plus générale et correspondre aux *Vota decennialia* qu'on est surpris de ne pas rencontrer en 190 alors que les *Vicennialia* furent effectivement célébrés.³⁾ Que ces vœux soient une première manifestation de la liaison des dieux alexandrins avec les *Vota publica* ou qu'ils représentent une célébration de *Vota* exceptionnels, il reste néanmoins, — et c'est essentiel, — que l'empereur a choisi d'invoquer Sérapis lors de *Vota* officiels.

L'année suivante, Sérapis occupe à lui seul le revers de plusieurs monnaies; le dieu est figuré debout, la tête radiée, un sceptre en main.⁴⁾ Non seulement c'est la première apparition du dieu alexandrin dans les monnaies d'échange mais l'époux d'Isis reçoit le titre imposant de *Conseruator Aug(usti)*; ainsi Sérapis hérite de la prérogative autrefois dévolue par Trajan à Jupiter: la responsabilité suprême de protéger le prince, tâche d'autant plus brillante que Commode a institué une monarchie de droit divin. En 192, Isis vient rejoindre son parèdre sur des monnaies présentant un nouveau type.⁵⁾ Cette fois, Commode debout, couronné par la Victoire qui se tient derrière lui, tend la main à Sérapis, flanqué d'Isis brandissant un sistre. La scène symbolise la reconnaissance de Commode pour la victoire que Sérapis et Isis lui ont accordée. Étant donné l'apparition contemporaine dans la numismatique de *Mars Ultor*, de *I.O.M. Sponsor Securitatis Augusti* et de *Iupiter defensor salutis* dans le bateau or le *Nauigium Isidis* était avant tout une fête placée sous le patronnage d'Isis. Pour une critique du rapprochement entre *Vota Publica* et *Nauigium Isidis*, cfr *supra*, p. 220-221.

1) Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 379-381.

2) Cfr Lambrechts, *Augustus en de egyptische godsdienst*, p. 20, n. 1.

3) Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 49 sq. rejette cette supposition mais Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 381, n. 4 montre la vraisemblance de cette hypothèse.

4) Cfr *Roma*, 449 a et b.

5) Cfr *Roma*, 449 c.

Augusti, Beaujeu suppose avec beaucoup de vraisemblance que tous ces types se rattachent à un complot tramé dans les derniers mois de 191¹⁾ et que Sérapis, comme Cybèle en 187, aurait aidé à dévoiler.

Commode qui prit tant de plaisir à se faire représenter en Hercule donna peut-être également une réalité plastique égyptienne à sa divinisation. En effet, le texte de Dion Cassius²⁾ relatant que le prince se fit portraiturer entre un taureau et une vache pourrait très bien s'appliquer à une statue de Commode-Horus entouré de ses parents Osiris-Apis et Isis-Hathor.³⁾

L'illustre exemple donné par Commode encouragea la foi isiaque des personnes de son entourage et le légat de Syrie, Pescennius Niger, qui deviendra bientôt empereur, partagea cet enthousiasme car les jardins impériaux de Commode étaient ornés d'un portique décoré d'une mosaïque représentant le légat portant les *sacra* d'Isis.⁴⁾ De même, deux Alexandrins, M. Aurelius Asclepiades, chef des néocores à Alexandrie, et son fils M. Aurelius Demetrius, tous deux à la tête d'une association d'athlètes établie à Rome, furent choisis par l'empereur pour remplir les fonctions d'*a balnearibus*.⁵⁾

L'admission des dieux alexandrins dans le cercle de la théologie impériale marque une étape importante dans l'histoire des cultes isiaques en Italie et le temps n'est plus loin où ils seront officiellement abrités dans un sanctuaire érigé dans l'enceinte sacrée de Rome. Les craintes d'Anubis étaient vaines, lorsqu'au moment de la mort de son fidèle dévot, sa statue de marbre fit mine de vouloir quitter la ville.⁶⁾

1) Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 387.

2) Dion Cassius, LXXIII, 15, 3.

3) Cfr P. L'Orange dans *Symbolae Osloenses*, 21 (1941), p. 105 sq.; Id., *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947, p. 72.

4) Cfr *supra*, p. 433, n. 1.

5) Cfr *Roma*, 90.

6) Cfr Lampride, *Commod.*, 16, 2.

CHAPITRE XXIV

LES SÉVÈRES ET L'APOGÉE DES DIEUX ÉGYPTIENS

I. SEPTIME-SÉVÈRE

Avec l'accession au trône de Septime-Sévère, originaire de Leptis Magna en Tripolitaine, c'est une dynastie africaine qui allait prendre en mains le pouvoir jusqu'en 235. Sous le règne de ces princes et de leurs épouses d'origine syrienne apparentées à la famille des grands prêtres du Baal d'Émèse, Rome connut un véritable déferlement des cultes orientaux s'accompagnant d'un syncrétisme de plus en plus poussé.¹⁾ Ayant d'abord profité de cet engouement, pendant le règne des deux premiers empereurs, les dieux égyptiens seront dans la suite victimes de ce mouvement qui implanta sur le sol italien de nouveaux cultes séduisants, comme celui de Mithra.

Après avoir passé les premières années de son règne à se débarrasser de ses rivaux Pescennius Niger et Clodius Albinus, Septime-Sévère se rendit en Asie pour défendre la frontière menacée par les Parthes. Cette guerre d'Orient terminée, après le siège d'Hatra en Syrie, le prince accompagné des membres de la famille impériale, Iulia Domna, Caracalla et Géta, se rendit en Égypte vers la fin de l'année 199 et y demeura jusqu'au début de l'automne 200.²⁾

1) Cfr J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères. Étude de syncrétisme religieux dans l'empire romain pendant la première moitié du III^e siècle de notre ère*, Paris, 1885 (traite des dieux égyptiens aux p. 54-61 mais se borne à des généralités); M. Besnier, *L'Empire romain de l'avènement de Sévères au Concile de Nicée*, Paris, 1937, p. 129-130; Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 403.

2) La chronologie du voyage a été étudiée par: K. Hannestadt, *Septimus Severus in Egypt. A contribution to the chronology of the years 198-202 dans Classica et Medievalia*, 6 (1944), p. 194-222, lequel fixe l'arrivée de Septime-Sévère en Égypte au début 199 et le voyage en Haute Égypte au printemps 199. Cette reconstitution du voyage impérial a été critiquée par D. Bonneau, *Le souverain d'Égypte voyageait-il sur le Nil en crue?* dans *C.d.É.*, 36 (1961), p. 381-382, qui invoque un papyrus du 5 novembre 199 concernant l'approvisionnement de l'empereur dans le nome arsinoïte pour situer la visite en Haute Égypte de septembre à novembre 199. En tous les cas, Septime-Sévère est à Alexandrie en décembre 199.

Profitant de son séjour, l'empereur entreprit de remonter le Nil et «il visita en bateau la Haute Égypte et la vit toute entière, sauf une petite partie; car il ne put atteindre les frontières de l'Éthiopie à cause d'une peste.»¹⁾ Il admira particulièrement lors de sa traversée de l'Égypte la ville de Memphis, le Colosse de Memnon qu'il fit restaurer,²⁾ les pyramides et le labyrinthe. L'illustre visiteur fut autant séduit par la religion de Sérapis qu'enchanté par sa prise de contact avec les antiquités et émerveillé par la révélation d'animaux et de lieux nouveaux. L'attrait exercé sur le prince fut même assez fort pour lui faire oublier que naguère cette province d'Égypte s'était prononcée en faveur de Pescennius Niger.

Une fois rentré à Rome, Septime-Sévère, au pouvoir désormais bien assis, n'oublia pas Sérapis, bien au contraire. P. L'Orange³⁾ a montré que l'empereur choisit de se faire représenter sous l'aspect du grand dieu alexandrin. Nous le voyons apparaître sous ces traits pour la première fois sur un relief de l'*Arcus Argentarii* où la coiffure offerte jusque là par les portraits sévériens fait place à une chevelure abondante disposée suivant le modèle sérapien. Le sens de cette intention nous est fourni par l'Arc de Leptis Magna où Septime-Sévère, vêtu et trônant comme Sérapis, est assis entre Iulia Domna portraiturée en déesse et une seconde femme figurée comme Minerve mais dont l'identification avec une personne de la famille impériale est impossible car la tête manque. Ainsi, déjà proclamé *Conseruator Augusti* par Commode, Sérapis gravit un nouvel échelon puisque le

Hannestad, *op. cit.*, p. 219-220 et *Sollemne sacrum praeffecti Aegypti and its historical background* dans *Classica et Medievalia*, 6 (1944), p. 41-59, se fondant sur une dédicace découverte à Philae et datant de l'an 8 de Septime-Sévère, suppose gratuitement que l'empereur était alors présent à Philae pour accomplir le *sollemne sacrum Nili*, à la place du préfet d'Égypte. Cependant le texte de Dion Cassius (LXXVI, 13, 1) spécifiant que l'empereur n'atteignit pas les frontières de l'Éthiopie, alors fixées à la première cataracte, exclut un séjour à Philae lors du voyage en Haute Égypte (cfr Bonneau, *op. cit.*, p. 381). Il n'est d'ailleurs pas assuré que le préfet d'Égypte se soit rendu chaque année à la première cataracte pour accomplir l'offrande au Nil (cfr D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 391). Le voyage en Égypte est aussi abordé par J. Babelon, *Impératrices syriennes*, Paris, 1957, p. 93-102 (qui reprend les vues de Hannestad); Gagé, «*Basiléia*», p. 269-276.

1) Dion Cassius, LXXVI, 13, 1.

2) Cfr Spartien, *Seuer.*, 17; A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, p. 31 et 148.

3) P. L'Orange, *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947, p. 77 sq.

prince choisit d'identifier sa nature divine à celle du dieu égyptien et de renoncer au type jovien ou herculéen des portraits de ses prédécesseurs.

Deux inscriptions dédiées aux dieux égyptiens en faveur de Sévère et des siens confirment probablement la dévotion isiaque de la famille impériale.¹⁾ On a également supposé que les persécutions dirigées contre les Chrétiens d'Égypte en 202-203 furent édictées par deux préfets d'Égypte d'autant plus enclins à satisfaire des fidèles de leur province que l'empereur lui-même se présentait comme un nouveau Sérapis.²⁾

2. CARACALLA

Caracalla, le fils de Septime-Sévère, se montra un fervent adepte des cultes égyptiens qui connurent leur consécration et leur apogée sous son principat.

Sérapis apparaît sur les monnaies dès 212,³⁾ année de promulgation de l'édit par lequel Caracalla étendait le droit de cité à tous les habitants de l'Empire. Cette coïncidence chronologique n'est probablement pas le fait du hasard car dans cet édit l'empereur indiquait son désir d'ouvrir à tous l'accès des temples romains.⁴⁾ Vu sa passion pour le grand dieu alexandrin, Caracalla a probablement moins songé à créer un accord autour des cultes proprement romains qu'à rassembler tous ses sujets autour de Sérapis, que l'on retrouve sur les monnaies jusqu'en 217, année de la mort du prince.⁵⁾ Si telle fut bien l'intention impériale, les mesures relatives aux cultes isiaques prises à Rome dateraient aussi du début du règne

1) Cfr *Portus*, 8 et *Roma*, 14. Sur le sens de ces dédicaces, cfr *supra*, p. 153-154. Signalons aussi qu'une statue du Louvre représente Iulia Domna avec une chevelure flottante et un voile frangé, éléments que l'on retrouve chez les Isiaques (cfr J. Colin dans *Mél. Picard*, 1949, I, p. 218). Sur un lieu de Rome appelé *Memphis* à cette époque, cfr *Roma*, 19.

2) J. Davies, *Was the devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecutions of 202-203?* dans *The Journal of Theological Studies*, 5 (1954), p. 73-76.

3) Cfr *Roma*, 451 b.

4) Cfr Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 403, 414-415; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, p. 53, 227; Abd El-Mohsen El-Khachab, 'O «ΚΑΡΑΚΑΛΛΟΣ» ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ dans *J.E.A.*, 47 (1961), p. 124-125.

5) Cfr *Roma*, 451 a-e.

et ne seraient pas le corollaire du voyage en Égypte. Spartien ¹⁾ signale en tout cas que Caracalla «*sacra Isidis Romam deportauit et templa ubique magnifice eidem deae fecit; sacra etiam maiore reuerentia celebravit, quam ante celebrantur*». L'introduction des *sacra Aegypti* à Rome est aussi mentionnée par Aurelius Victor.²⁾ Ces deux passages ont fait couler beaucoup d'encre et ils ont été interprétés de diverses manières. Déjà Spartien, après le texte reproduit ici, s'étonne de cette tradition puisque Commode, vingt ans auparavant, avait porté Anubis dans les processions isiaques et l'historien se demandait si l'on n'avait peut-être pas voulu signifier simplement que Caracalla avait donné plus de pompe aux cérémonies existantes.³⁾ Parisotti ⁴⁾ et Lafaye ⁵⁾ considèrent également le témoignage comme fautif, tandis que pour Cumont ⁶⁾ l'expression «*sacra Isidis deportauit*» se rapporterait à un transport de monuments sacrés d'Égypte à Rome. De leur côté, Burel ⁷⁾ et Wissowa ⁸⁾ émettent l'avis que cette notice est le reflet exact de la vérité car Caracalla introduisit *officiellement* les dieux égyptiens dans un (ou deux) sanctuaire(s) construits à cet effet dans le pomerium. Nous pensons que c'est là le sens qu'il convient d'attribuer aux textes de Spartien et d'Aurelius Victor. Grâce à une inscription,⁹⁾ nous savons en effet que Caracalla dédia sur le Quirinal une *aedes* à Sérapis, et Spartien relate les nombreuses initiatives impériales en matière de construction de temples isiaques.¹⁰⁾ On se souviendra que,

1) Spartien, *Caracalla*, 9.

2) Aurelius Victor, 21, 4.

3) «*In quo quidem mihi mirum uidetur, quemadmodum sacra Isidis primum per hunc Romam uenisse dicantur, cum Antoninus Commodus ita ea celebrauerit ut et Anubim portaret et pausas ederet; nisi forte iste addidit celebritati, non eam primus inuexit*».

4) Parisotti, *Ricerche sull'introduzione e sullo sviluppo del culto di Iside e Serapide* dans *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 9 (1888), p. 50.

5) Lafaye, p. 62, n. 3.

6) Cumont, *Relig. or.*, p. 237, n. 42.

7) Burel, *Isis et Isiaques sous l'Empire romain*, p. 12, n. 4.

8) Wissowa, *Religion und Kultus*, p. 355.

9) Cfr *Roma*, 23. L'inscription *Roma*, 26, relative à une construction placée sous la protection de *Serapis conseruator*, se rapporte peut-être au même sanctuaire.

10) Il n'est pas impossible que Caracalla soit l'auteur de l'*Iseum et Serapeum* de la *Regio III*; toutefois, on pourrait songer aussi à en attribuer la paternité à Dioclétien, cfr *infra*, p. 446.

depuis les mesures édictées sous le principat d'Auguste, les dieux égyptiens étaient exclus de l'enceinte sacrée de Rome. Ces dispositions, transgressées dès le début, ont dû perdre dans la suite beaucoup de leur valeur, surtout sous le règne des princes favorables aux divinités alexandrines; mais si l'autorité avait fermé les yeux devant l'installation dans Rome des cérémonies isiaques et des chapelles et reposoirs nécessaires aux processions, auxquelles Commode avait participé, rien ne prouve qu'un empereur, avant Caracalla, ait décidé de construire à l'intérieur du pomerium un sanctuaire pour les dieux égyptiens et de les élever par le fait même au rang de divinités romaines. Jusqu'ici certains princes avaient fait preuve d'un intérêt *personnel* pour Isis et Sérapis mais aucun n'avait osé donner à cette dévotion une consécration *officielle*. Le statut exceptionnel reconnu par Caracalla à Sérapis s'accompagna peut-être d'un enrichissement de la figure du grand dieu d'Alexandrie. C'est en effet à cette époque que l'épithète *inuictus*, caractéristique de Mithra, semble avoir été assignée à Sérapis.¹⁾ Quant au titre de *conseruator*, on le rencontre déjà sur les monnaies de Commode ²⁾ et si cet adjectif s'applique souvent à Dolichenus, il n'est pas assuré que Sérapis l'ait emprunté au dieu de Commagène; ³⁾ il l'a plutôt pris à Jupiter lorsqu'il supplanta le dieu romain dans son rôle de protecteur de l'empereur.

L'engouement de Caracalla pour les cultes isiaques se répercuta dans la piété de ses sujets, et c'était sans doute là son objectif. En effet, plusieurs dédicaces ont été offertes à Isis et, surtout, à Sérapis, sous le règne de ce prince.⁴⁾

Profitant des campagnes menées en Orient, Caracalla se rendit en Égypte en automne 215.⁵⁾ A Alexandrie, il alla consulter Sérapis

1) Cfr Vidman, *Isisverehrung*, p. 391-392; Id., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 116-117, 144, 173.

2) Cfr *Roma*, 448 a-b.

3) Hypothèse formulée par Vidman, *Isisverehrung*, p. 392; Id., *Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern*, p. 143-144.

4) Cfr *Roma*, 23, 26, 27, 62, 79, 108; *Puteoli*, 2; *Sentinum*, 1.

5) Sur le voyage de Caracalla en Égypte, cfr P. Benoit et J. Schwartz, *Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 après J.-C.* dans *Études de papyrologie*, 7 (1948), p. 17-33; J. Schwartz, *Notes sur le séjour de Caracalla en Égypte* dans *C.d.É.*, 34 (1959), p. 120-123.

pour lui demander la guérison du corps et de l'esprit ¹⁾ et séjourna dans le Sérapéum, ²⁾ où il déposa l'épée qui avait servi à perpétrer l'assassinat de Géta. ³⁾ Malheureusement son séjour à Alexandrie fut marqué par des massacres dont on semble trouver l'écho sur une monnaie romaine frappée cette même année. ⁴⁾ Quittant Alexandrie, au plus tard au début de 216, il avait prévu d'y revenir sans doute pour célébrer les *Sarapieia* du 25 avril et, dans une lettre antérieure à cette fête, Caracalla avait ordonné au préfet d'expulser d'Alexandrie ceux qui n'étaient pas originaires de cette ville, à l'exception de personnes chargées de fournir les bêtes de sacrifice pour les *Sarapieia*. ⁵⁾ Toutefois, Caracalla renonça à son projet de retour à Alexandrie, peut-être à cause d'une difficulté politique surgie du côté parthe.

Une inscription votive d'Alexandrie, datant de 216 et dédiée à Caracalla, qualifie le prince de φιλοσάραπης «celui qui est aimé de Sérapis ⁶⁾» et lui prête aussi le titre de κοσμοκράτωρ c'est-à-dire «maître du monde entier». ⁷⁾ Ce titre il le tenait de Sérapis, qui devint lui-même κοσμοκράτωρ lorsqu'il se fut transformé en une divinité héliaque. On trouve une illustration de cette idée sur des monnaies d'Alexandrie où l'on voit Sérapis remettre à Caracalla le globe, symbole de domination universelle ⁸⁾. Assez curieusement cet aspect de la théologie impériale n'a pas laissé de trace en Italie, où l'épiclèse κοσμοκράτωρ apparaît une seule fois, dans une inscription du Mithréum des Thermes de Caracalla, mais appliquée à Sérapis. ⁹⁾

1) Cfr Dion Cassius, LXVIII, 15, 6; Gagé, "*Basiléia*", p. 272-273.

2) Cfr Dion Cassius, LXXVIII, 23, 2.

3) Cfr Dion Cassius, LXXIX, 7, 3.

4) Cfr *Roma*, 451a et ce que nous avons dit à propos d'une représentation semblable d'Adrien, cfr *supra*, p. 422, n. 4.

5) Cfr Pap. Giessen, 40, col. II, l. 16 sq.; voir le commentaire de Schwartz, *op. cit.*, p. 121-122.

6) Cfr *supra*, p. 44.

7) Cfr *I.G.R.R.*, I, 1063. Sur Sérapis cosmocrator, cfr Cumont, *Mithra ou Sarapis kosmocrator* dans *C.R.A.I.*, 1919, p. 313-318; P. Hombert, *Sarapis Κοσμοκράτωρ et Isis Κομοκράτειρα. A propos de quelques terres cuites inédites* dans *A.C.*, 14 (1945), p. 319-329; Abd El-Mohsen El-Khachab, O «ΚΑΡΑΚΑΛΛΟΣ» ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ dans *J.E.A.*, 47 (1961), p. 119-133.

8) Cfr Abd El-Mohsen El-Khachab, *op. cit.*, p. 128 sq. et pl. X.

9) Cfr *Roma*, 108.

3. HÉLIOGABALE

En 217, Caracalla périssait par la volonté de Macrin qu'un Égyptien lui avait présenté comme son rival.¹⁾ Un an plus tard, la couronne impériale rentrait dans la famille des Sévères au profit d'Héliogabale mais non des dieux égyptiens. Parmi les prodiges annonçant les folies du nouveau prince, on vit d'ailleurs la statue d'Isis qui chevauchait le chien Sirius tourner la tête vers l'intérieur de son sanctuaire.²⁾ Ce neveu de Caracalla était le fils de la princesse syrienne Iulia Soemias et exerçait à Émèse le rôle de grand prêtre du dieu solaire local, El Gabal, le «Seigneur du haut lieu», à qui le nouvel empereur dut son sobriquet. Une fois assis sur le trône, Héliogabale ne renonça pas au culte de son dieu; au contraire, il fit venir à Rome la pierre noire d'Émèse pour laquelle il construisit sur le Palatin un temple spécial, l'*Elagabalium* qui devint le centre d'une religion nouvelle.³⁾ Toutefois cette tentative d'implantation d'un culte solaire ne rencontra aucun succès et disparut avec l'empereur; un demi-siècle plus tard, Aurélien s'inspirera de la même pensée en instituant le culte de «*Sol invictus*».

4. ALEXANDRE-SÉVÈRE

Bien que d'origine syrienne comme son prédécesseur et cousin, Alexandre Sévère renonça au culte de la pierre noire qu'il renvoya à Émèse et reprit une politique religieuse plus traditionnelle. Les dieux égyptiens, désormais intégrés au panthéon romain, profitèrent donc aussi des libéralités impériales; le prince embellit l'Iséum et le Sérapéum de statues, d'objets en bronze de Délos et d'instruments nécessaires à la célébration des mystères.⁴⁾

1) Cfr Dion Cassius, LXXVII, 4 et *Roma*, 255.

2) Cfr Dion Cassius, LXXX, 10, 1. Il s'agit sans doute de l'*Iseum Campense*, cfr *Roma*, p. 210 et n. 2.

3) Cfr Cumont, *Relig. or.*, p. 105-106; M. Besnier, *L'Empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Paris, 1937, p. 82 sq.

4) Lampride, *Seuer.*, 26; cfr F. Dunand, *Les deliaca de l'Histoire Auguste* dans *B.F.S.*, 47 (1968), p. 151-155.

CHAPITRE XXV

L'EFFACEMENT DES DIEUX ÉGYPTIENS SOUS L'ANARCHIE MILITAIRE ET LES EMPEREURS ILLYRIENS

La mort d'Alexandre-Sévère en 235 ouvre une longue période d'anarchie, durant laquelle de graves transformations politiques et sociales ont vu le jour, suivie de la venue au pouvoir d'empereurs issus d'Illyrie. Pendant un demi-siècle, jusqu'à Dioclétien, les dieux alexandrins n'ont plus guère séduit les empereurs et n'ont pas, semble-t-il, rencontré beaucoup plus de faveur auprès de leurs sujets. Les raisons de cet effacement sont assez difficiles à dégager clairement. D'une manière générale, la religion païenne tirait ses revenus des rentes foncières et la banqueroute monétaire consécutive à cette période de crise a certainement contribué à tarir une source de revenus ¹⁾; mais cette explication n'a qu'une valeur très partielle. En fait, les dieux égyptiens paraissent avoir reculé en proportion du succès grandissant de Mithra ²⁾ et surtout du Christianisme; ce

1) Cfr Piganiol, *Histoire de Rome*, p. 427; Latte, *Römische Religionsgeschichte*, p. 360.

2) Cfr Cumont, *Rel. or.*, p. 79; Leclant dans *Orientalia*, 1961, p. 401; Vidman, *Isisverehrung*, p. 394, 396; J. Schwartz, *Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts* dans *Z.P.E.*, 1 (1967), p. 203. Ce préjudice infligé par Mithra aux dieux alexandrins n'est toutefois pas assuré. Lorsque l'on examine dans le *C.I.M.R.M.* de Vermaseren (t. I, p. 362) la liste des documents du IIIe siècle, on constate que les monuments mithriaques postérieurs aux règnes de Caracalla et d'Alexandre-Sévère sont beaucoup moins nombreux qu'au IIe siècle, du moins en ce qui concerne l'Italie (25 pour le IIe s.: n° 224, 229, 230, 232, 255, 269, 275, 285, 286, 289, 313, 340, 347, 407, 410, 510, 526, 563, 564, 569, 626, 652; 6 pour le début du IIIe s. jusqu'à la mort d'Alexandre-Sévère: n° 201, 294, 300, 498, 630, 687; 6 pour le reste du IIIe s.: n° 277, 299, 424, 688, 742, 754).

Obbink, *Cybele, Isis, Mithras*, p. 94 note d'ailleurs que les documents mithriaques sont surtout abondants à la fin du IIe siècle et au début du IIIe siècle. Quant à l'opinion de Cumont (*Rel. or.*, p. 139) sur le succès de Mithra, elle repose principalement sur le fait que Dioclétien, Galère et Licinius, lors de leur entrevue en 307 à Carnuntum, ont consacré un sanctuaire à Mithra, protecteur de l'Empire (*fautori imperii sui*; cfr *CIL.*, III, 4413); mais nous

dernier ayant profité depuis 260, de la suspension par Gallien des édits de Valérien, décision qui ouvrait une période de paix religieuse qui se prolongera jusqu'en 303.¹⁾

Isis est absente de la numismatique et Sérapis apparaît seulement sous les règnes de Gordien III ²⁾ et de Gallien,³⁾ en 239/240 et en 261. Cette remontée à la surface du grand dieu alexandrin nous semble due à l'influence du philosophe égyptien Plotin qui accompagna Gordien III dans la campagne menée contre les Parthes et finit par s'installer à Rome, où il devint l'ami de Gallien. En effet, Plotin, dernière grande figure de la philosophie païenne a probablement puisé sa théorie de la synousie avec la divinité dans l'extase des cultes isiaques; ⁴⁾ et de plus, l'auteur du néo-platonisme considérait que le seul endroit pur dans Rome était le sanctuaire d'Isis.⁵⁾ Après Gallien, les dieux égyptiens disparaissent de la numismatique jusqu'à Dioclétien; la religion du Soleil orchestrée par Aurélien

sommes alors au IV^e siècle où Mithra connaît la même faveur que les dieux alexandrins.

La situation semble d'ailleurs analogue pour les autres religions orientales. Le culte de Jupiter Dolichenus disparaît en Italie presque complètement après le règne d'Alexandre-Sévère (cfr Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, p. 18) mais est encore attesté par quelques documents postérieurs à Rome (cfr Merlat, *Répertoire des inscriptions et monuments figurés de Jupiter Dolichenus*, n° 202, 204a, 205a, 206, 237, 238, 239).

De même les inscriptions relatives au culte métrouaque qui sont datées se rapportent rarement à la période du III^e siècle qui suit le règne d'Alexandre-Sévère (cfr *CIL*, VI, 488, 505; X, 3698, 3699, 6075, XIV, 42). Dans l'ouvrage de R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leyde, 1969 (= *E.P.R.O.*, 10), on relève dans la liste des tauroboles et crioboles, seulement 4 inscriptions (n° 18, 19, 38, 49) sur 44 qui soient relatives aux trois derniers quarts du III^e siècle. On se trouve donc semble-t-il devant un recul généralisé des cultes orientaux, qui réapparaîtront avec force dans l'épigraphie du IV^e siècle. Il faudrait entreprendre une étude détaillée de la religion romaine et du Christianisme au III^e siècle pour tenter d'apporter une explication satisfaisante à ce phénomène. Nous ne pouvons ici que le signaler, mais la concurrence faite par le Christianisme nous paraît avoir été très déterminante.

1) Cfr Besnier, *op. cit.*, p. 203.

2) Cfr *Roma*, 452.

3) Cfr *Roma*, 453.

4) Cfr J. Cochez, *Plotin et les Mystères d'Isis* dans *Revue Néo-Scholastique*, 18 (1911), p. 328-340; Cumont, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* dans *Mon. Piot*, 25 (1921-22), p. 77-92.

5) Cfr Porphyre, *Vita Plotini*, 10.

n'aurait donc rien apporté à Sérapis, malgré le caractère héliaque présenté par cette divinité depuis le II^e siècle.

Sous le règne de Dèce, une inscription ¹⁾ d'Ostie dédiée en 251 signale l'existence d'un *naucularius*, magistrat municipal, qui est à la fois prêtre d'Isis et *Anubiacus*, et d'un clarissime qualifié d'*Isiacus*.

DIACLÉTIENT

Sous Dioclétien, les dieux alexandrins connurent un regain de faveur impériale. Le prince construisit à Rome un *Iseum et Serapeum*,²⁾ qui pourraient bien être les sanctuaires égyptiens de la *Regio III*. De même, c'est sous son règne que débute la série des monnaies émises à l'occasion des *Vota publica* et portant l'image des dieux nilotiques.³⁾ A la même époque, sur un terrain offert à Rome par Valerius Comazon, *consularis aedium sacrarum*, un néocore égyptien et trois personnes dédient à Sérapis qui règne dans le ciel (ὕψιμέδων) un naos en marbre brillant (c'est-à-dire poli ou doré) et un image de Sérapis coiffé de rayons d'or comme le soleil.⁴⁾ Enfin, c'est encore, semble-t-il, sous Dioclétien que le clarissime Scipio Orfitus s'acquitta à Rome d'un vœu contracté envers I.O.M. Sol Sarapis.⁵⁾ Pour J. Maurice,⁶⁾ Dioclétien aurait surtout été attiré par la religion égyptienne parce que celle-ci avait procuré aux souverains de la vallée du Nil l'adoration du peuple et c'est dès lors à l'Égypte que l'empereur aurait emprunté une théorie théocratique le plaçant hors d'atteinte des *pronunciamentos*. En réalité, l'analyse de la création du système tétrarchique ne confirme pas ces vues. Dioclétien a créé «un empire de droit divin où la fonction impériale,

1) Cfr *Ostia*, 5.

2) Chronicon anni p. Chr. 334 dans *Chronica Minora*, t. I, éd. Mommsen, p. 147. Le texte emploie le verbe *fabricare* qui *stricto sensu* s'applique à une construction et non à une réparation; dès lors, ne pourrait-il s'agir de la construction de l'*Iseum et Serapeum* de la *Regio III* dont le caractère égyptisant était bien marqué. En tous les cas, le palais de Dioclétien à Salona témoigne de son goût pour les oeuvres égyptiennes (cfr *infra*, p. 449). Une dédicace isiaque provient de la troisième région de Rome mais elle ne peut malheureusement pas être datée avec précision (cfr *Roma*, 59).

3) Cfr A. Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 12.

4) Cfr *Roma*, 81.

5) Cfr *Roma*, 17.

6) J. Maurice, *Les pharaons romains dans Byzantion*, 12 (1937), p. 75-76.

seule divine, se transmet comme un héritage ... par le libre choix de celui qui l'a reçue en dépôt de Jupiter ¹⁾». Ainsi Dioclétien n'est un être divin que dans la mesure où il est empereur, ²⁾ mais «lui et ses collègues ne sont point des dieux et de futurs empereurs désignés dès leur naissance». ³⁾ Cette conception est donc romaine et non égyptienne. Il est d'ailleurs remarquable que Dioclétien choisit de revendiquer le titre de *Iovius* pour les deux Augustes et celui d'*Herculius* pour les deux Césars; les tétrarques sont de la race de Jupiter et d'Hercule et non de Sérapis.

Isis et Sérapis sont cependant introduits dans le cercle des divinités veillant sur le pouvoir; les monnaies des *Vota publica* l'indiquent et un bas-relief de l'arc de Galère à Salonique le confirme. Comme Seston ⁴⁾ l'a bien mis en lumière, cette scène de l'arc de Galère est l'image même de la tétrarchie dans son dernier état. Au centre siègent les deux Augustes, Dioclétien et Maximien, flanqués des deux Césars debout, Galère et Constance Chlore; aux deux extrémités du tableau se tiennent les Dioscures accompagnés de Sérapis et d'Isis. ⁵⁾ Ces derniers ne peuvent figurer comme divinités tutélaires des empereurs alors que Jupiter et Hercule sont absents de la composition. Selon Seston, puisque nous retrouvons Isis et Sérapis dans la commémoration des *Vota* impériaux, ces dieux symboliseraient la cadence et la périodicité des successions à la tête de l'État, Dioclétien ayant prévu que les Augustes et les Césars se retireraient au début de leur vingtième année de règne. ⁶⁾ Le fait que l'arc de Salonique fut élevé en 303 lors des *Vicennalia* renforcerait cette hypothèse. ⁷⁾ Cette suggestion subtile n'emporte cependant pas la conviction. Sérapis pouvait se rapprocher d'Aïôn mais celui-ci à

1) Cfr W. Seston, *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris, 1946 (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 162), p. 225.

2) Cfr Seston, *op. cit.*, p. 249.

3) Cfr Seston, *op. cit.*, p. 225.

4) Cfr Seston, *op. cit.*, p. 250-254 et pl. face à la p. 250.

5) Dans la femme qui est placée à l'extrémité droite du bas-relief, K. Kinch, *L'arc de triomphe de Salonique*, Copenhague-Paris, 1890, p. 24 sq. a proposé de voir la Fortune. En réalité, il s'agit bien d'Isis car on distingue encore nettement son sistré, cfr R. Salditt-Trappmann, *Tempel der äg. Götter in Griechenland u. an der Westküste Kleinasiens*, p. 47 et pl. 22, fig. 41.

6) Sur cette décision, cfr Seston, *op. cit.*, p. 186-189.

7) Observation d'Alföldi dans Seston, *op. cit.*, p. 392.

cette époque est précisément le Temps infini. Nous pensons donc qu'il faut chercher ailleurs l'explication de la présence des dieux alexandrins. Si ces derniers sont effectivement liés au renouvellement du pouvoir, ils ne le sont pas en tant que divinités de la périodicité mais comme garants de la félicité impériale et plus spécialement de l'abondance matérielle dépendant du ravitaillement acheminé par mer.¹⁾ Sur les monnaies des *Vota publica* des membres de la première tétrarchie, Isis et Sérapis sont représentés dans un bateau ou bien Isis fait face à Neptune; ²⁾ l'accent est donc mis sur leur rôle de protecteurs de la navigation. De même sur l'arc de Salonique, Sérapis est coiffé du modius rappelant son caractère agraire et ici plus généralement son rôle de pourvoyeur des greniers. Si le ravitaillement a donné la note dominante à l'intervention d'Isis et de Sérapis, il n'est toutefois pas assuré qu'il en ait épuisé le contenu. Comme l'a finement suggéré Leclant,³⁾ on pourrait songer à un parallélisme entre la Maât, garantie de l'ordre universel, accordée par les dieux aux pharaons et la *Felicitas* romaine. La *Felicitas* serait dans ce cas un don qu'Isis et Sérapis renouvellent chaque année pour l'empereur, comme autrefois les dieux de l'ancienne Égypte l'assuraient à Pharaon. Si, comme l'a démontré Alföldi,⁴⁾ Dioclétien personnellement n'a pas puisé en Orient le cérémonial de sa cour, on notera que le titre *felix*, autrefois porté par Sylla, est introduit dans la titulature impériale par Commode dont nous avons vu l'engouement pour l'Orient. C'est aussi sous ce prince que les dieux alexandrins sont liés pour la première fois à la félicité impériale, laquelle constitue un refrain sans cesse scandé par les émissions monétaires.⁵⁾ Dès lors il n'est pas impossible que sous Commode l'antique *Felicitas* romaine ait subi l'influence d'Alexandrie. D'ailleurs, cette félicité s'articule avec le thème mythique de l'Age d'or, lequel, déjà sous Adrien, s'était enrichi d'éléments orientaux et plus proprement alexandrins qui marquaient

1) Cfr *supra*, p. 435.

2) Cfr *Roma*, 454-457.

3) J. Leclant dans Alföldi, *Die alexandrinischen Götter und die Vota publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-66), p. 87.

4) Cfr A. Alföldi, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser* dans *R.M.*, 50 (1935), p. 1-58, *passim* (cfr l'index s.v. Diokletian); Seston, *op. cit.*, p. 228.

5) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 297.

un changement de style brutal par rapport au règne de Trajan. Cette nouvelle conception est illustrée par la représentation du *Saeculum aureum* personnifié dans la numismatique d'Adrien par l'Aiôn, tenant à l'occasion un globe surmonté du phénix.¹⁾

Ainsi la présence des dieux alexandrins sur les monnaies des *Vota publica* du IV^e siècle pourrait s'expliquer comme le retour à une idéologie empreinte d'influences alexandrines qui vit le jour sous Adrien et Commode. Dioclétien n'a certainement pas été étranger à ce mouvement.

Après avoir renoncé au pouvoir, Dioclétien se retira en Dalmatie dans son palais de Salona où il s'entoura d'antiquités égyptiennes qui reflètent, en dehors de son penchant pour les dieux alexandrins, une tendance à l'égyptomanie.²⁾

1) Cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 153. A. Alföldi dans *R.M.*, 50 (1935), p. 89 considérait que la *Felicitas* impériale était avant tout le renouvellement de la *Felicitas* augustéenne et il appuyait ses vues sur une monnaie d'Adrien où l'Aiôn du *Saeculum aureum* pose la main sur le signe du capricorne, le signe d'Auguste; en réalité, on discerne d'autres signes du zodiaque et l'Aiôn n'est donc point lié seulement à Auguste (cfr Beaujeu, *Relig. rom.*, p. 153).

2) Cfr Leclant dans *Orientalia*, 1955, p. 311 et 1964, p. 395-396, où il est question de la découverte de fragments appartenant à huit sphinx égyptiens. Voir aussi G. Jéquier, *Les monuments égyptiens de Spalato (Dalmatie)*, Paris, 1912 (extrait de E. Hebrard et J. Zeiller, *Spalato, le palais de Dioclétien*).

CHAPITRE XXVI

LE IV^e SIÈCLE: LES DIEUX ÉGYPTIENS AU SERVICE DE LA RÉACTION PAÏENNE

L'avènement de la dynastie constantinienne ¹⁾ puis de la dynastie valentinienne sonne le glas du paganisme de plus en plus menacé par les progrès du christianisme désormais protégé par le pouvoir. Seul Julien l'Apostat parmi les empereurs de ce siècle éleva la voix en faveur des dieux du panthéon romain et des divinités orientales admises en son sein, mais sa doctrine est déjà beaucoup plus proche de la théologie chrétienne que du paganisme classique. ²⁾ Sa pensée accorde une place aux dieux égyptiens. Il vénère avant tout le «Roi Soleil», dont Sérapis-Hélios était une forme, et dans une lettre aux Alexandrins, ³⁾ il proclame que le grand Sérapis est «celui qui, parmi tous les dieux, a tout particulièrement contribué à nous donner le pouvoir». Peut-être est-ce au prince philosophe, qui jurait par le nom de Sérapis, ⁴⁾ à qui il convient d'attribuer l'initiative de diversifier les revers isiaques des monnaies émises à l'occasion des *Vota publica*? ⁵⁾

En dehors de Julien l'Apostat, seuls les noms des trois empereurs Valens, Gratien et Valentinien II sont mis en relation avec le culte d'Isis. Une inscription ⁶⁾ nous apprend en effet que les trois Augustes, en 376, ont fait restaurer l'Iséum de Porto par le *praefectus annonae* subordonné au *praefectus urbi*. En réalité, Valens, empereur d'Orient, et Valentinien II, un enfant de six ans, n'ont dû jouer aucun rôle dans cette décision. Reste Gratien qui pratiqua jusqu'en

1) Pour des statues isiaques découvertes à Rome dans un laraire de l'époque de Constantin, cfr *Roma*, 324-328.

2) Cfr Piganiol, *L'Empire chrétien*, Paris, 1947, p. 115-118 et 128-129.

3) Cfr Julien, *Epist.*, 60 (éd. Bidez dans Les Belles Lettres) = 378d.

4) Cfr Julien, *Epist.*, 112 (éd. Bidez) = 376a.

5) Cfr *Roma*, 465. On notera notamment l'introduction d'Harpocrate dans le cercle des dieux égyptiens.

6) Cfr *Portus*, 16.

379 une politique religieuse tolérante. Toutefois la part prise par Gratien lui-même est sujette à caution et l'Iséum de Porto a peut-être simplement bénéficié du fait que les sanctuaires païens étaient entretenus en tant qu'édifices publics par les fonctionnaires de l'empereur.¹⁾ Les Isiaques ont pu profiter de l'occasion pour mettre en avant le nom des princes comme si ceux-ci étaient réellement intéressés par la situation des temples isiaques.

Nous avons déjà eu l'occasion à plusieurs reprises de parler des monnaies à revers isiaques frappées à Rome le 3 janvier en l'honneur des *Vota publica*. Il est pour le moins surprenant d'y trouver, au revers des têtes d'empereurs hostiles au paganisme, comme le fils de Constantin, non seulement Isis mais aussi l'«aboyant» Anubis. En réalité, ces émissions apparaissent comme l'œuvre de l'aristocratie romaine qui utilisa ces pièces distribuées au peuple lors des fêtes du Nouvel An comme moyen de propagande religieuse. Les empereurs tolérèrent de voir leur effigie figurer sur ces monnaies jusqu'à ce que Gratien, en 379, au milieu d'autres mesures anti-païennes, interdît cette pratique qui conférait un certain caractère officiel à ces émissions. La réaction aristocratique ne s'avoua pas désarmée et, remplaçant au droit le portrait impérial par celui d'Isis et de Sérapis, elle continua à célébrer à sa manière les vœux impériaux, jusqu'en 394.²⁾ Cet acharnement a en réalité des dessous politiques. A cette époque les *nobiles* ont profité de leur fortune pour recouvrer leur ancienne influence politique et occuper des postes prestigieux; dès lors, craignant que la chute des dieux n'entraînât avec elle celle de l'État, l'aristocratie s'attacha à la défense du paganisme.³⁾

Le rôle joué par les cultes isiaques dans cette entreprise est

1) De plus le cercle des aristocrates attachés à la défense du paganisme avait des liens avec le port d'Ostie, et non seulement à cause de l'*annona urbis*, car les dernières maisons privées construites à Ostie appartiennent aux membres de ce cercle; cfr Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 160 et 162.

2) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 30-42.

3) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 35. Pour Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 103-104, les aristocrates, au contraire, se seraient contentés de reproduire sur les contorniates des motifs chers à la plèbe. Si ce fut effectivement le cas pour des thèmes non-isiaques (cfr Mazzarino dans *Doxa*, 4 (1951), p. 121-148), les témoignages épigraphiques du IV^e siècle montrent que les cultes égyptiens furent bien pratiqués par les membres de l'aristocratie, dès lors responsable de cette prédilection pour les figures isiaques.

confirmé par les témoignages épigraphiques et littéraires. Les grandes figures de la résistance païenne appartiennent au cercle dit de Symmaque, bien que la personnalité dominante en fut Vettius Agorius Praetextatus.¹⁾ Ce personnage de rang sénatorial, qualifié par Macrobe ²⁾ de *sacrorum omnium praesul*, exerça, entre autres, la charge de néocore, comme l'atteste son épitaphe.³⁾ Il initia son épouse Fabia Aconia Paulina à divers mystères et probablement à ceux d'Isis, car elle est dite *Isiaca*.⁴⁾ Vlpus Egnatius Fauentinus, un autre membre de l'aristocratie romaine, éleva en 376 un autel en l'honneur de la Magna Mater et d'Attis où il se glorifie d'avoir accompli le *taurobolium* et le *criobolium* de Cybèle. Ce clarissime était revêtu de nombreux sacerdoces; il était: *augur pub(licus) p(opuli) R(omani) Q(uiritium)*, *pater et hieroceryx d(ei) S(olis) i(nuicti) M(ithrae)*, *archibucolus dei Liberi*, *hierofanta Hecatae*, *sacerdos Isidis*.⁵⁾ Ceonius Rufius Volusianus, sans doute le *praefectus urbi* de 365 ou en tout cas un de ses parents,⁶⁾ cumula aussi divers sacerdoces: il fut *pater* (de Mithra), *ierofanta* (d'Hécate), *profeta Isidis* et *pontifex dei Solis*.⁷⁾ Caecina Lollia, l'épouse du *praefectus urbi* de 365, remplit aussi la charge de *dae Isidis sacerdos*, comme nous l'apprend une dédicace de 390, dernier témoignage épigraphique du culte isiaque en Italie.⁸⁾ Un peu plus tard, en 394, le consul Virius Nicomachus Flavianus se verra attaqué par un

1) A ce sujet, voir H. Bloch, *A New Document of the Last Pagan Revival in the West*, 393-394 A.D. dans *H.Th.R.*, 38 (1945), p. 203-209. La réaction païenne à la fin du IV^e siècle prit deux formes, l'une axée sur les cultes orientaux et défendue par Vettius Agorius Praetextatus, l'autre fondée sur la défense des cultes traditionnels (cfr D. N. Robinson, *Symmachus and the Pagan Revival* dans *T.P.A.A.*, 46 (1915), p. 87 sq.). Lorsqu'en 382 le parti païen est confronté à la tâche de se défendre, c'est Vettius Agorius Praetextatus et sa tendance qui triomphèrent. Sur les personnages de cercle, voir aussi Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 42-44; Vidman, *op. cit.*, p. 158 sq.

2) Macrobe, *Saturn.*, I, 17, 1.

3) Cfr *Roma*, 30 où il est rappelé dans le commentaire que ce personnage identifiait Sol et Sérapis.

4) Cfr *Roma*, 31.

5) Cfr *Roma*, 21.

6) Cfr Floriani Squarciapino, *I culti orientali*, p. 11; Vidman, *op. cit.*, p. 158-159 et n. 12.

7) Cfr *Roma*, 29.

8) Cfr *Roma*, 22.

pamphlétaire chrétien anonyme pour avoir participé à une cérémonie publique du culte isiaque.¹⁾

Après cette date le silence se fait sur les cultes égyptiens jugulés cette fois par l'avènement de Théodose en Occident. Déjà, en 391 cet empereur avait livré le Sérapéum d'Alexandrie aux flammes et planté lui-même la hache dans la statue du grand dieu, décapitant de la sorte, nous rapporte Rufin,²⁾ «la tête même de l'idôlatrie».

Les documents analysés permettent de tirer plusieurs conclusions : les cultes isiaques au IV^e siècle ne sont plus guère attestés qu'à Rome et dans le cercle restreint des clarissimes qui cumulent de nombreuses fonctions sacerdotales, dont certaines sont afférentes aux dieux égyptiens. Ces constatations soulèvent un certain nombre de questions.

En premier lieu pourquoi les divinités alexandrines apparaissent-elles presque uniquement à Rome? ³⁾ Il faut d'abord se souvenir que la capitale de l'Empire a livré dans tous les domaines une documentation nettement plus abondante que les autres villes ; ensuite, le paganisme y connut un sort meilleur que dans le reste de l'Empire ⁴⁾ et enfin la personnalité de ses défenseurs, originaires de l'aristocratie romaine, faisait de Rome le centre de la lutte idéologique.

La seconde question est de savoir pourquoi les dieux égyptiens occupent une place importante dans la défense du paganisme alors qu'ils *paraissent* avoir perdu beaucoup de leurs adeptes, après le début du III^e siècle. Nous disons bien «*paraissent*» car il est difficile de se faire une idée précise de la situation. Que les empereurs après Caracalla et Alexandre-Sévère se soient montrés peu attirés par les dieux égyptiens, c'est ce que révèle le silence des textes et des monnaies, mais il est plus malaisé de se prononcer sur la ferveur de leurs sujets. En effet, le manque de datation précise des inscriptions attribuées au II^e — III^e siècles ne permet pas d'établir ce qui revient aux années postérieures à Caracalla. Il reste néanmoins que

1) Cfr *Carmen in paganos*, 95 ; 98-100 ; à propos de ce texte, cfr Vidman, *op. cit.*, p. 160 et n. 24. Le Pseudo Cyprien, *Carmen*, IV, 25 sq. se moquait déjà au III^e siècle d'un sénateur, ancien consul, devenu ministre d'Isis.

2) Rufin, *Hist. eccl.*, II, 24.

3) On les trouve aussi à Ostie-Porto (cfr *Ostia*, 117 et *Portus*, 16).

4) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 30 et 39.

nous pouvons attribuer avec certitude des dédicaces isiaques à l'époque des premiers Sévères alors que l'on ne peut en faire autant pour l'époque qui suit. Il semble donc, à tout le moins, que l'engouement pour Isis et Sérapis ait fort diminué. Avec Dioclétien, le prince s'intéresse à nouveau aux dieux égyptiens mais, dès ce moment, les divinités alexandrines recrutent leurs adeptes surtout parmi les membres de l'aristocratie.¹⁾ Après Dioclétien, les monnaies des *Vota publica* reflètent la foi des mêmes personnes et toutes les inscriptions isiaques du dernier quart du IV^e siècle émanent du milieu sénatorial. Ainsi Isis et Serapis ont occupé une place choix dans la défense du paganisme orchestrée par les aristocrates romains autour des dieux orientaux. La part prépondérante accordée à des cultes venus d'Orient dans l'érection d'un rempart face au Christianisme s'explique probablement par l'illustre exemple de Julien l'Apostat, — lequel avait prêché non une survie de la religion traditionnelle mais un renouveau religieux d'allure orientale,²⁾ — et par la nature même de ces cultes orientaux placés par leur mystique et leurs promesses eschatologiques dans une situation de loin supérieure à celle des vieux cultes romains pour concurrencer le message réconfortant du Christianisme, une autre religion née en Orient.

Reste à savoir si cet appel aux dieux égyptiens cachait une foi profonde ou n'était qu'une façade prêtée à une propagande habile mais vide de sentiments authentiquement religieux. Pour Vidman,³⁾ les nombreux sacerdoces supportés par les aristocrates indiqueraient le caractère purement formel de ces charges et la disparition des prêtres professionnels, dont la présence ne s'imposait plus dans les temples déserts où les empereurs chrétiens de la 2^e moitié du IV^e siècle avaient interdit de sacrifier. Même les fêtes isiaques, que nous voyons célébrer à Rome en 394 par Virius Nicomachus Flavianus ⁴⁾

1) Cfr *Roma*, 17 qui est l'oeuvre d'un clarissime. Ce mouvement a peut-être commencé plus tôt (cfr *Ostia*, 5, où à l'époque de Dèce un clarissime porte le titre d'*Isiacus*; et le texte du Pseudo-Cyprien signalé *supra*, p. 453, n. 1.

2) Julien avait composé lui-même un hymne en l'honneur du Roi-Soleil et un autre pour la Mère des dieux.

3) Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen u. Römern*, p. 164-166.

4) *Carmen in paganos*, 95 sq. Rappelons que les fêtes isiaques sont également inscrites dans le calendrier de Philocalus en 354.

et à Faleria en 417¹⁾ par les paysans, ne seraient plus qu'un «*survival*» ou un «*show*»!

Pour notre part, nous serions moins assuré de l'aspect purement extérieur de cette réaction. Il faut d'abord noter que le clergé qui a fonctionné dans les temples isiaques d'Italie a rarement été composé de prêtres consacrés exclusivement au service de la divinité, même à Rome.²⁾ La diversité des titres portés par ces clarissimes désignés comme néocore, prophète d'Isis, *sacerdos*, *Isiaca* ne reflète-t-elle pas une hiérarchie encore diversifiée dans ses attributions? Quant à la participation de ces personnages haut placés à des fêtes raillées par les pamphlétaires chrétiens et désapprouvées par l'autorité impériale n'est-elle pas une preuve de foi? Ainsi, si le cercle des Isiaques s'est bien rétréci au milieu de la réaction aristocratique, nous ne sommes point en mesure de porter un doute suffisamment fondé sur l'authenticité de la vie des croyances isiaques à la veille de leur disparition. Les nombreuses attaques dirigées par la littérature patristique contre les cultes isiaques témoignent du danger authentique que représentaient les dieux égyptiens pour le Christianisme.³⁾

Quoi qu'il en soit, il est piquant de constater que les aristocrates du IV^e siècle, dans leur lutte contre le Christianisme et dans leurs efforts entrepris pour maintenir un ordre placé sous la protection du paganisme, demandèrent l'appui de dieux persécutés autrefois par leurs ancêtres, — qui avaient décelé en ces cultes des ferments de troubles sociaux, — et de divinités reconnues officiellement comme membres du panthéon romain seulement sous Caracalla. Il est vrai que les ponts romains avaient vu couler pas mal d'eau depuis le jour où le Nil s'était déversé dans le Tibre! La roue de la fortune tourne aussi pour les dieux.

1) Cfr *Faleria*, I et *supra*, p. 224.

2) Cfr *supra*, p. 141.

3) Cfr Alföldi, *A Festival of Isis*, p. 40.

SIXIÈME PARTIE

LA PLACE DES CULTES ÉGYPTIENS DANS L'ENSEMBLE
DES CULTES ORIENTAUX

CHAPITRE XXVII

L'IMPORTANCE DES CULTES ÉGYPTIENS

Après avoir retracé les conditions de pénétration et de diffusion des dieux égyptiens en Italie, il reste à déterminer la place qu'occupèrent les cultes isiaques au sein des principales religions orientales qui ont submergé le monde romain.

Il est d'abord essentiel de voir si Isis, Sérapis et les divinités de leur cercle ont rassemblé autour de leurs autels un pourcentage important des fidèles séduits par l'appel des religions orientales. Pour ce faire, il convient de réunir dans un même tableau les inscriptions relatives aux dieux égyptiens, à Jupiter Dolichenus, à Mithra et aux cultes phrygiens.¹⁾

Les chiffres résultant de cette enquête établissent clairement que les dieux égyptiens ont bénéficié d'une faveur toute particulière et que leur succès ne fut en rien inférieur à celui de Mithra et de Cybèle, au contraire. Cet engouement marqué pour les divinités d'Égypte n'est probablement pas sans relation avec l'emprise que les cérémonies quotidiennes du rituel isiaque exerçait sur les fidèles ainsi associés au culte. Cette prédilection à l'endroit des cultes

1) Nous avons retenu toutes les inscriptions qui portent le nom d'un dieu égyptien, d'un prêtre, d'un fidèle ou un motif isiaque. Nous avons également intégré les documents épigraphiques découverts sur le site d'un sanctuaire alexandrin (ils sont au nombre de 18: *Aquileia*, 4, 5, 6, 15, 16; *Falerii*, 3; *Florentia*, 2, 3, 4, 7, 10; *Pompei*, 6, 28, 29, 31, 32, 33, 34) mais nous avons écarté les inscriptions dont le caractère isiaque est très conjectural et dont on trouvera la liste *supra*, p. 335, n. 1.

Les inscriptions relatives à Jupiter Dolichenus sont reprises par P. Merlat, *Répertoire des inscriptions et des monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris-Rennes, 1951; celles qui relèvent de Mithra sont réunies dans M. J. Vermaseren, *C.I.M.R.M.*, 1956, I, p. 101-268. Pour rassembler les inscriptions du culte phrygien, nous avons dépouillé les index du *CIL*, et les références fournies dans Schwenn, art. *Kybele* dans *R.E.*, XI, 2 (1922), col. 2292-4, et dans H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 159-160, 167-169, 239-241, 248-249, 264-265, 411-445.

Étant donné que notre enquête sur les dieux égyptiens a été plus approfondie que nos recherches sur les autres cultes orientaux, il est probable que l'on pourrait un peu augmenter les totaux de ces derniers.

Régions	Dieux Égyptiens	Jupiter Dolichenus	Mithra	Cybèle et Attis	Totaux
Histrie	4	—	3	8	15
Vénétie	44	5	25	20	94
Transpadane	4	—	15	14	33
Émilie	7	6	1	3	17
Ligurie	3	—	3	6	12
Ombrie	4	—	7	14	25
Étrurie	16	—	8	8	32
Picenum	2	—	1	1	4
Samnium	8	1	—	21	30
Latium	67	4	48	61	180
Rome	105	49	126	64	344
Campanie	43	3	3	16	65
Apulie	4	1	—	8	13
Calabre	2	—	—	1	3
Lucanie	—	—	2	5	7
Bruttium	3	—	—	4	7
Sardaigne	5	1	—	—	6
Sicile	7	—	2	—	9
Totaux	328	70	244	254	896
%	36,5	8	27	28,5	100

isiaques est d'autant plus remarquable que ceux-ci sont les seuls à avoir subi des persécutions répétées.

Tous ces dieux orientaux ont recruté la majorité de leurs adeptes à Rome, dans le reste du Latium et en Vénétie, comme cela ressort du classement des cinq régions dans lesquelles les cultes sont le mieux implantés :

	Dieux Égyptiens	Jupiter Dolichenus	Mithra	Cybèle et Attis
1°	Rome (105)	Rome (49)	Rome (126)	Rome (64)
2°	Latium (67)	Émilie (6)	Latium (48)	Latium (61)
3°	Vénétie (44)	Vénétie (5)	Vénétie (25)	Samnium (21)
4°	Campanie (43)	Latium (4)	Transpadane (15)	Vénétie (20)
5°	Étrurie (16)	Campanie (3)	Étrurie (8)	Campanie (16)

CHAPITRE XXVIII

LES RAPPORTS DES CULTES ÉGYPTIENS AVEC LES CULTES ORIENTAUX

Isis et Sérapis occupaient donc une place de choix dans le concert des cultes orientaux, mais il faut aussi à présent examiner si les dieux égyptiens ont su préserver leur personnalité et dans quelle mesure ils sont devenus des alliés ou des rivaux des autres divinités venues d'Orient.

I. LES RAPPORTS AVEC JUPITER DOLICHENUS

Jupiter Dolichenus, l'héritier de l'ancien Baal de Doliché, se présente comme un dieu du triomphe, protecteur des militaires, comme un dieu du succès et de la sauvegarde et comme un régisseur du monde humain et cosmique. Ces divers aspects ne sont d'ailleurs que des facettes d'une même conception d'un dieu de l'univers.¹⁾ La masse de ses adorateurs est avant tout constituée de militaires et d'Orientaux installés en Occident.²⁾ Le culte apparaît en Italie seulement sous le règne d'Adrien mais les traces sont relativement rares jusqu'à la mort de Marc-Aurèle, comme le sont les documents postérieurs à Alexandre-Sévère. La grande expansion de la religion dolichénienne voit le jour sous Commode et s'épanouit sous les Sévères.³⁾ A Rome, les deux plus anciennes inscriptions provenant du Dolichénum de l'Aventin remontent à 150 et les documents les plus récents datent de la fin du III^e siècle.⁴⁾ Dans le reste de l'Italie la propagation semble avoir été plus tardive et correspondre exclusivement à une période s'étendant de Commode à Alexandre-Sévère.⁵⁾

1) P. Merlat, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris, 1960, p. 101-126.

2) Merlat, *op. cit.*, p. 10-16.

3) Merlat, *op. cit.*, p. 18.

4) Merlat, *op. cit.*, p. 21-22.

5) Merlat, *op. cit.*, p. 22.

En tant que dieux souverains et protecteurs, Jupiter Dolichenus et Sérapis pouvaient être rapprochés l'un de l'autre et de Jupiter. Nous avons eu l'occasion de signaler ¹⁾ que l'épithète de *Conseruator* était portée par ces trois dieux mais que Sérapis l'avait probablement empruntée à Jupiter.

On a retrouvé à Rome deux bas-reliefs où Isis et Sérapis apparaissent au milieu des divinités dolichéniennes. Le premier monument ²⁾ figure, de part et d'autre d'un autel allumé, Jupiter Dolichenus debout sur un taureau et Junon Dolichénienne se tenant sur une biche; au-dessus de l'autel central, un aigle, les ailes ouvertes et le foudre dans les serres, emporte les bustes de Sérapis et d'Isis. Merlat et Vidman ³⁾ qui ont étudié ce document y voient le premier stade du syncrétisme, la réception des divinités alexandrines dans le panthéon dolichénien, accueil symbolisé par l'apothéose d'Isis et de Sérapis dans le ciel, domaine des maîtres de l'univers. Ce relief mis au jour dans le Dolichénum de l'Aventin date de la fin du IIe siècle et porte sur la corniche une inscription à *I.O.M. Dolicheno Serapi et (Isidi I)unoni* que Merlat interprète comme «une assimilation complète, au bénéfice du couple dolichénien, des deux paires divines». Les dieux de Commagène en s'assimilant les dieux alexandrins auraient neutralisé leur concurrence et profité d'une puissance déjà bien établie. L'explication est très vraisemblable mais reste du domaine de l'hypothèse. En effet, la dédicace ne suffit pas pour prouver l'identification car il est courant de voir se succéder sur des inscriptions romaines différents noms divins simplement écrits les uns à la suite des autres, alors qu'il est manifeste qu'il faut sous-entendre un «et» entre chaque dieu.⁴⁾ De plus, dans ce cas précis, effet du hasard ou volonté du graveur, le nom propre de chaque divinité figure juste au-dessus de son image si bien que les mots *Serapi* et *Isidi* se rapportent peut-être simplement aux dieux correspondants. En conclusion, on peut aussi bien comprendre que la dédicace a été offerte à Dolichenus-Sérapis et à Isis-Junon

1) Cfr *supra*, p. 441.

2) Cfr *Roma*, 101.

3) Merlat, *Jupiter Dolichenus, Sérapis et Isis* dans *R.A.*, 27 (1947), p. 11 sq., fig. 1; Id., *Répertoire*, p. 166-168, n° 185, pl. XIX; Vidman, *Isisverehrung*, p. 393; Id., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 141-142.

4) Cfr par exemple *Roma*, 61.

qu'à Dolichenus, à Sérapis, à Isis et à Junon. Dans le premier cas, il y a assimilation, dans le second, une simple communauté de culte. Nous serions tenté pour notre part de rejeter la première interprétation car elle serait le seul exemple d'une identification d'Isis à une autre déesse orientale, alors qu'en revanche nous possédons des preuves d'une communauté cultuelle.¹⁾ Il n'est toutefois pas exclu que cette *Kultgemeinschaft* ait «déteint» sur la personne même des dieux ou plutôt sur leur présentation. Ainsi sur une plaque triangulaire en bronze découverte à Heddernheim,²⁾ Junon Dolichénienne brandit le sistre d'Isis. Cette *captatio* n'était d'ailleurs pas l'oeuvre du clergé isiaque mais de prêtres dolichéniens désireux de faire bénéficier leurs dieux du succès rencontré par les cultes alexandrins.

Le second relief,³⁾ des environs du milieu du III^e siècle et provenant aussi du Dolichénum de l'Aventin, introduit à nouveau Isis et Sérapis dans le cercle des dieux de Commagène. Entre Jupiter Dolichenus et Junon Dolichénienne, représentés sur un taureau et une biche, l'artiste a placé Sérapis et Isis qui sont debout au niveau des animaux. Sérapis, la tête surmontée du modius et vêtu d'une longue tunique, saisit dans la main gauche un long sceptre et élève la droite vers Jupiter. Isis, habillée d'une longue robe et d'un manteau, est coiffée, semble-t-il, de deux plumes posées sur un croissant et tient dans la main gauche abaissée ce qui paraît être une situle. Pour Merlat, la position de prééminence de Jupiter Dolichenus par rapport aux dieux égyptiens et le geste de Sérapis symboliseraient le second stade du syncrétisme, où l'assimilation fait place à l'annexion. Il est vrai que l'inscription ne cite plus les noms d'Isis et de Sérapis mais elle ne réserve pas plus une place à Junon Dolichénienne et ce silence ne prouve donc rien. Quant à la manière de représenter Isis et Sérapis, en admettant qu'elle dénonce

1) G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, p. 78 opte aussi pour cette *Kultgemeinschaft*, laquelle est très claire en ce qui concerne Isis et Cybèle (cfr *infra*, p. 467-468).

2) Cfr Merlat, *Répertoire*, p. 314-319, n° 322 et pl. LIII, 3; Grimm, *op. cit.*, p. 184-185, n° 86 et pl. 37, 1. Sur ce relief, Junon Dolichénienne porte une coiffure qui pourrait bien être un disque flanqué de deux plumes, c'est-à-dire une couronne isiaque semblable à celle que l'on trouve sur *Roma*, 102.

3) *Roma*, 102, cfr Merlat, dans *R.A.*, 27 (1947), p. 13 sq., fig. 2; Id., *Répertoire*, p. 202-205, n° 206 et pl. XXII, 1; Vidman, *Isisverehrung*, p. 393; Id., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, p. 142.

une place de second rang, elle signifie simplement que le fidèle a d'abord voulu honorer Jupiter Dolichenus, — comme l'atteste du reste la dédicace, — mais non point que celui-ci supplantait les dieux nilotiques. Une place étant vraisemblablement réservée dans le Dolichénum de l'Aventin à Isis et Sérapis, le dédicant a englobé ces derniers dans son geste pieux. Deux statuettes égyptisantes ¹⁾ d'un offrant nu agenouillé et un antéfixe ²⁾ décoré de deux uraeus retrouvés dans le Dolichénum de l'Aventin ont pu orner un *naos* destiné à abriter Isis et Sérapis. Ainsi, les fidèles de l'ancien Baal de Doliché auraient considéré Isis et Sérapis comme des dieux *sunnaoi* de Jupiter Dolichenus et de Junon Dolichénienne, ce qui n'implique pas une identification. Nous pensons que c'est seulement dans cette mesure que l'on est en droit de parler de syncrétisme. Cette introduction de divinités alexandrines dans le sanctuaire dolichénien s'inspirait probablement du désir d'attirer, par ce biais, les Isiaques auprès des autels de Dolichenus et le stratagème pourrait bien avoir réussi car un certain Aurelius Serapiacus est mentionné parmi les *patroni* de la confrérie aventinienne.³⁾

2. LES RAPPORTS AVEC MITHRA

Mithra, dont le culte atteint Rome entre 67 avant J.-C. et 80 après J.-C. mais n'a laissé des traces qu'à partir du règne de Trajan, connut un très grand succès dans le monde romain, où il est véhiculé par les soldats et les marchands. Au début du III^e siècle, l'impulsion donnée par la maison des Sévères en faveur d'une croyance hénothéiste en un dieu solaire profita particulièrement à Mithra.⁴⁾

Sérapis comme divinité héliaque se rapprochait de Mithra auquel il a d'ailleurs emprunté à l'époque de Caracalla l'épithète d'*Inuictus* ⁵⁾; cependant on a présenté pendant longtemps ces deux cultes

1) Cfr *Roma*, 414.

2) Cfr *Roma*, 413.

3) Cfr *Roma*, 290-292.

4) Cfr M. Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome*, Nimègue, 1951, p. 18-32; Id., *Mithra, ce dieu mystérieux* (trad. de M. Leman et L. Gilbert), Paris-Bruxelles, 1960, p. 23-25; Id. dans *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, éd. par C. Bleeker, Leyde, 1969, p. 502-503.

5) Cfr *supra*, p. 441.

comme des rivaux plutôt que comme des alliés,¹⁾ et ce à cause d'une dédicace provenant du Mithréum des Thermes de Caracalla.²⁾ Cet autel porte d'un côté l'inscription Εἰς Ζεὺς Σάραπισ Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος, où le nom de Sérapis a été remplacé dans la suite par celui de Mithra, substitution qui marque la victoire de Mithra sur Sérapis. Sur l'autre face, on lit Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι σωτῆρι πλουτόδοτῃ ἐπηκόῳ εὐεργέτῃ ἀνεικήτῳ Μίθρα χαριστήριον et l'on a généralement conclu de ce texte que Sérapis était identifié à Mithra.³⁾ En fait, comme Salač⁴⁾ l'a proposé, il est possible que Mithra soit le nom du dédicant car le grand prêtre d'Isis chez Apulée⁵⁾ s'appelle Mithra, et, à Rome, un cippe est élevé à Sérapis par un affranchi appelé Aurelius Mithres.⁶⁾ Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'en la rejetant on accepterait une identification totalement inconnue par ailleurs. De plus, s'il était bien question du dieu Mithra, on s'attendrait plutôt à voir figurer son nom directement à la suite de l'expression Zeus Hélios Megas Sarapis et non placé bien loin derrière la liste des épicleses. Un certain Mithra aurait donc offert cet autel à Sérapis, puis dans la suite, avec le progrès de la religion mithriaque et le recul des cultes isiaques qui suivit la mort de Caracalla, on aurait consacré la suprématie de Mithra en effaçant le nom de Sérapis. La tentation a probablement été d'autant plus grande que la mention du dédicant permettait de supposer que Mithra avait été associé dès le départ au geste pieux.⁷⁾ On notera toutefois que si Mithra supplante Sérapis dans la formule hénothéiste, les fidèles n'ont pas jugé nécessaire de faire disparaître le nom du grand dieu alexandrin qui

1) Cfr Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, Bruxelles, 1891, p. 332; Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome*, p. 104.

2) Cfr Roma, 108 avec la bibliographie à laquelle il convient d'ajouter L. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leyde, 1968 (= *E.P.R.O.*, 11) p. 226 et 235, qui se trompe cependant lorsqu'il croit que c'est le nom de Mithra qui a été remplacé par celui de Sérapis.

3) Hypothèse encore reçue par Campbell, *op. cit.*, p. 226 qui rattache ἀνεικήτῳ à Mithra et toutes les épithètes qui précèdent à Sérapis.

4) Salač, *Isis, Sérapis et les sunnaoi theoi d'après les inscriptions latines et grecques* (en tchèque), Prague, 1915 cité d'après Vidman, *op. cit.*, p. 148.

5) Apulée, *Metam.*, XI, 22 et 25.

6) Cfr Roma, 24.

7) ΜΙΘΡΑ pouvait représenter le datif.

est gravé sur l'autre face. Cette omission ne peut être accidentelle et dès lors elle prouve que si Sérapis devait céder le premier rang à Mithra, les dévots du dieu perse n'en conservaient pas moins une place à l'époux d'Isis.

Nous possédons d'autres exemples où l'on constate la présence de Sérapis dans les sanctuaires réservés à Mithra. Sur l'Aventin, dans le Mithréum de Santa Prisca, on a découvert deux têtes et une statuette de Sérapis ainsi qu'une lampe ornée des bustes accolés de Sérapis et d'Isis.¹⁾ Pour M. J. Vermaseren,²⁾ il s'agirait de Saturne-Sérapis et le rôle important joué par Saturne dans le culte mithriaque expliquerait la présence de Sérapis dans les Mithréa. Quant à L. Vidman,³⁾ il songe à interpréter ces images comme celles de Zeus Hélios Sérapis dont la nature lumineuse conviendrait particulièrement bien dans le culte de Mithra. Il est très difficile de se prononcer en l'absence de textes probants. Toutefois l'existence d'images et de

1) Cfr *Roma*, 415-419.

Sur la corniche qui couronne le taurobole de Mithra figuré sur un bas relief de Bologne (cfr *Bononia*, 8) sont représentés les bustes des sept planètes de la semaine; la figure centrale de Jupiter est coiffée du *modius*. Il n'est pas certain que ce soit une allusion à Sérapis. Campbell, *op. cit.*, p. 344 et pl. XVII y voit le symbole de la force vitale de Jupiter, conçu dans la théologie planétaire comme un dieu de la génération.

A Ostie, dans le Mithréum voisin du Sérapéum, on a retrouvé sur le sol l'image d'une empreinte de pied (qui a donné le nom de *Mitreo della Planta Pedis*) que l'on considère comme l'effet d'un lien avec le culte de Sérapis (cfr Becatti, *Scavi di Ostia*, II, *I Mitrei*, Rome, 1954, p. 77-85; Floriani Squarcia-pino, *I culti*, p. 22-24); en réalité, l'empreinte du pied n'est pas une caractéristique exclusive des cultes isiaques, cfr Vidman, *op. cit.*, p. 146 et Manganaro dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 186-187; pour la bibliographie relative à cette question, cfr *supra*, p. 106, n. 4.

Sur l'Esquilin, non loin de S. Martino ai Monti, on a découvert dans une demeure de l'époque de Constantin un lairac contenant notamment une statue d'Isis Fortuna, deux images de Sérapis et une stèle égyptienne (cfr *Roma*, 324-328). Près de ce lairac, une porte menait à un petit mithréum (cfr Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome*, p. 75 et 103, n. 1; *C.I.M.R.M.*, 356); cette proximité ne prouve pas une liaison éventuelle de Sérapis et Mithra. On trouvera mention des représentations de Sérapis dans les Mithréa chez M. J. Vermaseren-C. C. Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of Santa Prisca in Rome*, 1965, p. 134 sq., et dans les ouvrages signalés dans la bibliographie citée par Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion* ..., p. 79, n. 1.

2) Cfr Vermaseren-Van Essen, *op. cit.*, p. 134-135.

3) Cfr Vidman, *op. cit.*, p. 150-151.

dédicaces sérapistes dans les sanctuaires mithriaques ne suppose pas nécessairement une justification théologique profonde. Peut-être tout simplement, Sérapis en tant que grand dieu cosmique, fut-il adoré dans certains cas précis aux côtés de Mithra, sans pour autant participer organiquement au Mithraïsme ; il en allait de même pour le culte dolichénien. Si l'on a conservé le souvenir de Sérapis dans quelques Mithréa, il n'existe aucune trace de Mithra dans les temples alexandrins. La décision d'inclure Sérapis dans les sanctuaires mithriaques ne découle donc point d'une affinité officiellement proclamée et reconnue par le clergé isiaque. En fait, elle procède d'initiatives privées émanant de personnes qui se sont à la fois tournées vers les dieux alexandrins et vers Mithra. Ainsi, dans l'Ager Aequiculorum, Apronianus dédie un édicule à Isis et à Sérapis mais offre aussi un relief représentant le taurobole de Mithra et restaure le sanctuaire de ce dernier.¹⁾

Au IV^e siècle, certains aristocrates attachés à la défense du paganisme cumulent notamment des charges isiaques et mithriaques.²⁾ Cette rencontre est l'effet d'un syncrétisme tardif et illustre seulement le désir des opposants au Christianisme de rassembler les grandes figures du panthéon oriental pour lutter efficacement contre le progrès de cette nouvelle religion.

3. LES RAPPORTS D'ISIS AVEC CYBÈLE

La nature des liens qui unissent Isis et Cybèle est clairement indiquée par plusieurs inscriptions et confirme ce que nous avons déjà soupçonné à propos des autres dieux orientaux, il s'agit avant tout d'une communauté cultuelle, dont la raison est beaucoup plus d'ordre pratique que religieux. A Malcesine,³⁾ Isis et Cybèle partagent un même *fanum* tandis que dans d'autres localités, c'est une même personne qui assume les charges sacerdotales afférentes au culte des deux déesses.⁴⁾ A Porto, les *cultores* de Sérapis offrent une

1) Cfr *Pace*, 1 et *CIL*, IX, 4109-4110 et *C.I.M.R.M.*, 647-651.

2) Cfr *Roma*, 21 et 29.

3) Cfr *Malcesine*, 1. On a également retrouvé avec les documents égyptiens du cap Circeo (cfr *Circei*, 1-2) une dédicace à *Magna Mater* (*CIL*, X, 6423) ; cfr Graillet, *Le culte de Cybèle*, p. 423, n. 5.

4) Cfr *Aeclanum*, 1 ; *Brundisium*, 1 ; *Falerii*, 1 ; *Ostia*, 6.

schola conjointement à Isis et à la Magna Mater.¹⁾ Cette communauté de culte n'implique pas un véritable syncrétisme car on n'a conservé aucune trace d'influences mutuelles.

4. CONCLUSIONS

En conclusion, non seulement Isis et Sérapis occupèrent une place d'importance dans l'ensemble des cultes orientaux mais ils surent sauvegarder leur personnalité en présence de rivaux qui procuraient également à leurs fidèles un réconfort précieux. Les rencontres occasionnelles des cultes isiaques avec d'autres religions orientales apparaissent avant tout comme l'effet de la volonté de certains dévots attentifs au message apporté par différentes divinités de leur lointaine patrie. De plus, on remarquera que, mis à part le cas de Cybèle où il n'est pas possible de se prononcer, ce sont toujours les dieux alexandrins que l'on a introduits dans les sanctuaires non-égyptiens, tandis que les divinités nilotiques n'ont pas jugé nécessaire d'accueillir dans leurs demeures leurs divins confrères. Ainsi, les dieux égyptiens, malgré les difficultés qui avaient parsemé le long chemin qui mène à la reconnaissance officielle, avaient gardé toute leur vitalité et leur originalité.²⁾

1) Cfr *Portus*, 4. Voir aussi *Atinum*, 1 et *Beneuentum*, 45-47.

2) Sur les rapports d'Isis et de Sérapis avec les dieux gréco-romains, cfr *supra*, p. 189-190 et 193-198.

CONCLUSIONS

Au cours de ce travail nous avons tenté d'éclaircir deux problèmes essentiels soulevés par la présence des cultes égyptiens en Italie : leur pénétration et leur diffusion. En d'autres termes nous avons poussé notre enquête sur le point de savoir quelles furent les propagateurs et les voies qui conduisirent les dieux égyptiens sur le sol italien et nous avons voulu déterminer la réelle diffusion géographique, ethnique et sociale des Isiaques et de leurs dieux en Italie.

Les documents isiaques découverts dans la péninsule italienne nous livrent avant tout des renseignements relatifs, d'une part, aux dévots et à leur situation sociale et, d'autre part, aux divinités et à leur culte ; nous avons donc consacré nous deux premières parties aux personnes et aux dieux. L'examen de ces données est évidemment indispensable pour juger de l'extension des cultes alexandrins en Italie mais l'étude des milieux adonnés aux cultes isiaques fournit également les premières indications sur l'identité des agents de propagation et l'analyse des dieux, en nous révélant les composantes de leur nature, circonscrit déjà la zone géographique de l'emprunt.

Au seuil de la première partie, nous avons d'abord constaté que les dieux égyptiens avaient bien séduit les Italiens et n'avaient pas recruté leur clientèle uniquement parmi les étrangers de passage ou installés en Italie. Ces derniers cependant constituent une part appréciable (43%) des fidèles ; ils furent même intégrés aux collègues et exercèrent des charges sacerdotales. Leur présence est surtout importante dans certaines régions, principalement en Vénétie et dans le Latium, et plus spécialement à Aquilée, à Ostie-Porto et à Rome. Cette particulière implantation dans des centres commerciaux témoigne de la vitalité des cultes égyptiens dans les milieux mercantiles. Beaucoup de ces Gréco-Orientaux sont d'origine servile car on relève seulement 15% de porteurs de noms gréco-orientaux parmi les ingénus tandis que le monde des esclaves et des affranchis en compte 50%.

Les étrangers ne représentent qu'une petite minorité des Isiaques de Campanie, — région qui pourtant attirait les Orientaux par le

centre de commerce international que fut le port de Pouzzoles, — mais les commerçants campaniens avaient appris à connaître Isis et Sérapis dans l'*emporium* de Délos dès le II^e siècle avant J.-C., c'est-à-dire à une date antérieure à celle où la Campanie entretenait par l'intermédiaire de Pouzzoles des relations suivies et directes avec l'Égypte. L'influence des négociants gréco-orientaux est toutefois nettement perceptible dans les centres plus tardifs d'Aquilée et d'Ostie-Porto, où Isis et Sérapis apparaissent au moment où ces villes deviennent de grands ports accaparant le trafic maritime. C'est d'ailleurs sous Adrien, c'est-à-dire après l'aménagement du port d'Ostie, — lequel supplanta Pouzzoles, — que les cultes commencent à prendre une allure de plus en plus égyptisante.

Les noms théophores égyptiens, qui trahissent le plus souvent une origine gréco-orientale, révèlent aussi l'existence de nombreux commerçants venus de l'Orient dans les sites portuaires d'Ostie, de Pompéi et de Pouzzoles, la présence de marins égyptiens et alexandrins dans les flottes militaires de Misène et de Ravenne, et l'installation de trafiquants et d'esclaves dans la capitale cosmopolite de Rome.

Les étrangers ont donc largement participé aux cultes isiaques d'Italie, mais leur nombre et leur rôle de propagateurs sont fonction de l'époque et de la région où ils apparaissent.

L'analyse de répartition sociale des Isiaques indique que la classe des ingénus et celle des esclaves et des affranchis ont fourni à peu près la même quantité de dévots aux dieux égyptiens. Mis à part le cas du Samnium, affranchis et esclaves sont bien attestés dans les zones où demeurent de nombreux étrangers, — principalement à Rome, à Aquilée et à Ostie-Porto, — et les ingénus dominent là où les Gréco-Orientaux sont peu représentés. Le grand nombre de fidèles d'origine servile rencontré dans les centres ouverts aux Gréco-Orientaux s'explique en partie par le fait que 50% d'esclaves et d'affranchis étaient d'origine étrangère. Le silence épigraphique concernant les esclaves proprement dits est lié à leur triste condition matérielle qui les mettait dans l'impossibilité de s'offrir le luxe d'un graveur. Ainsi, les rares esclaves qui ont consacré une dédicace aux dieux égyptiens occupaient en général un poste relativement élevé par rapport à celui détenu par la plupart de leurs compagnons.

Les proscriptions décidées sous Tibère et dirigées avant tout contre

les esclaves et les affranchis attestent la part réelle prise par les esclaves au sein des cultes isiaques. Ce sont ces esclaves et ces affranchis, avec les élégantes du demi-monde, qui ont ouvert aux dieux égyptiens la porte des familles d'ingénus et d'aristocrates. Toutefois, les magistrats romains et les hauts fonctionnaires impériaux ont été peu empressés d'embrasser la foi isiaque et le succès rencontré par les divinités nilotiques dans la noblesse n'est guère apparent avant le milieu du III^e siècle et surtout le IV^e siècle.

Les classes dirigeantes municipales ont accueilli plus tôt et avec plus de ferveur Isis et Sérapis, comme l'illustre particulièrement bien l'abondante documentation de Pompéi. Les soldats n'ont participé que très occasionnellement aux cultes isiaques. Le fait que la majorité des fidèles ne porte aucun titre, invite à conclure que les divinités égyptiennes ont avant tout réconforté la masse des individus de condition moyenne. La situation professionnelle et économique des Isiaques confirme cette déduction. Commerçants, artisans, boutiquiers et représentants du monde du spectacle ont fourni de nombreux adeptes aux dieux alexandrins; de plus, les trois quarts des offrandes sont de simples dédicaces peu coûteuses.

Sur le plan social, Isis, Sérapis et les dieux *sunnaoi* ont donc rassemblé autour de leurs autels des individus issus de différentes sphères mais principalement originaires de la classe des esclaves, de celle des affranchis et des milieux commerçants et artisanaux.

Le sacerdoce des cultes égyptiens en Italie est calqué sur le clergé fonctionnant à Alexandrie et diffère ainsi des prêtres isiaques du monde grec. En Grèce, les ministres isiaques sont les représentants officiels de l'État choisis pour un an, alors que dans la péninsule italienne ils sont organisés sur le modèle égyptien et n'ont rien à voir avec le pouvoir constitué. Cette identité d'organisation rendue nécessaire par le maintien du culte égyptien sur le sol italien, révèle l'importance de l'apport égyptien. Dans les grands centres isiaques, Isis et Sérapis possèdent chacun leurs sacerdoces. Ces prêtres, désignés probablement à vie, mais continuant à exercer leurs professions, sont fort absorbés par leur ministère; ils forment un corps hiérarchisé dont les habitudes alimentaires, vestimentaires et morales les distinguent au premier coup d'œil. Servant d'intermédiaires entre leurs ouailles et les dieux, ces prêtres n'ont pas

seulement introduit une hiérarchie et un rituel égyptien mais surtout une nouvelle conception de la religiosité qui fait pénétrer le fidèle dans un univers isiaque. On comprend que ces membres du clergé, qui échappaient de plus au contrôle de l'Etat et guidaient les âmes loin des sentiers de la religion officielle, — un des deux piliers de l'ordre établi, — aient encouru des sarcasmes et que leurs dieux aient subi de multiples persécutions avant d'être reconnus officiellement.

Initiés et fidèles groupés en collèges organisés participaient au culte, les uns à titre officiel, les autres à titre privé. Leur solidarité dépassait le cadre de la vie religieuse et leur intervention dans la politique n'était pas de nature à rassurer le pouvoir à leur sujet. Leur foi s'enracinait dans des sentiments religieux authentiques nés au contact des promesses bienveillantes de ces dieux secourables; dès lors l'attrait de ces nouveaux charmes mystiques et rituels forgea des cœurs solides que les persécutions répétées ne pourront obliger à renier leurs dieux.

La deuxième partie de notre enquête nous a d'abord mis en mesure de déterminer quelles furent les divinités égyptiennes qui reçurent le meilleur accueil en terre italienne. Isis a particulièrement séduit les habitants de l'Italie antique car 60% des inscriptions se rapportent à sa personne alors que Sérapis doit se contenter de 32%. La documentation archéologique autorise dans son ensemble les mêmes conclusions. Le culte d'Isis est présent dans toutes les régions d'Italie sauf en Lucanie; il est fort bien implanté à Rome, en Vénétie, dans le Latium et en Campanie, et, dans une moindre mesure, en Étrurie et dans le Samnium. Sérapis de son côté est totalement absent en Histrie, en Ligurie et en Transpadane; dans les autres régions, sa présence est en général beaucoup plus effacée que celle de sa divine compagne, ainsi par exemple en Vénétie, la proportion est de 1 pour 10. Le culte du grand dieu d'Alexandrie est surtout florissant dans le Latium, en Campanie et à Rome, ou, plus précisément, dans le milieu cosmopolite de la capitale et dans les ports d'Ostie-Porto et de Pouzzoles.

Cette limitation n'est pas seulement d'ordre géographique mais elle se retrouve au niveau des adeptes. En effet, les adorateurs de Sérapis se recrutent pour 64% parmi les Gréco-Orientaux, tandis

que les sectateurs d'Isis sont constitués de 70% de personnes émanant de milieux latins. On constate aussi que 81% de porteurs de noms latins ont choisi d'honorer Isis alors que 19% seulement ont préféré Sérapis. L'origine gréco-orientale de la majorité des fidèles de Sérapis explique la localisation de son culte dans les villes cosmopolites et portuaires; ces chiffres témoignent aussi de la préférence accordée à Isis par les gens de souche latine. L'explication de ce phénomène réside dans la place secondaire que Sérapis prit rapidement en Égypte et elle tient surtout à la nature, plus complexe, plus attachante et plus égyptienne de la personnalité d'Isis.

Les autres dieux venus d'Égypte se rencontrent beaucoup moins fréquemment. Parmi ceux-ci, Osiris recueille le plus grand nombre d'inscriptions mais la documentation archéologique le concernant est pratiquement inexistante. Harpocrate et Anubis sont rarement mentionnés dans les témoignages épigraphiques, cependant leurs images sont plus fréquentes. La présence de Neôtera-Nephthys est exceptionnelle et celle de Bubastis un peu mieux attestée.

L'étude de la nature revêtue par les dieux égyptiens sur le sol italien conduit aux conclusions suivantes. Isis, dont l'iconographie nouvelle est d'inspiration hellénistique mais empreinte à l'occasion de nettes tendances égyptisantes évoquant une influence égyptienne, a largement bénéficié d'un mouvement de syncrétisme, fruit du mariage des conceptions égyptienne et grecque, mais elle a su garder son unité grâce à sa riche personnalité héritée du passé et qui permettait toutes les interprétations. Isis a absorbé le pouvoir de nombreuses déesses tout en restant elle-même; ainsi, son nom est très rarement accolé à celui d'une autre divinité féminine. Les Romains ne semblent pas avoir imposé à la déesse égyptienne une *interpretatio romana*; au contraire, ils ont été séduits par son aspect exotique. Si les promesses de félicité éternelle accordées par Isis à ses fidèles ne voient point le jour avant le début de notre ère, il est difficile d'en attribuer la naissance à une influence romaine. En résumé, Isis apparaît avant tout comme une déesse puissante, majestueuse et secourable.

L'image que les Romains nous ont laissée de Sérapis est assez différente de celle de sa divine épouse. D'abord, l'iconographie de

Sérapis est foncièrement grecque tandis qu'Isis présente toujours au moins des attributs égyptiens. Ensuite, pour devenir un dieu considérable, Sérapis fut obligé de s'adjoindre les grandes figures du panthéon gréco-romain, Zeus/Jupiter et Hélios/Sol, et contraint d'emprunter des épithètes à Jupiter et à Mithra. Il en ressort que Sérapis a moins suscité ce mouvement syncrétique qu'il n'en a bénéficié. Les épiclèses appliquées au grand dieu alexandrin sont beaucoup moins variées que celles d'Isis et sa personnalité, créée de toute pièce, est beaucoup moins riche que celle de son épouse, héritière de tout un passé prestigieux.

Harpocrate réunissait dans une synthèse harmonieuse quelques éléments égyptiens, beaucoup de traits grecs et de rares notes romaines. Ce charmant bambin, dont quelques inscriptions relatent l'offrande de son image à sa mère Isis, ne jouissait pas d'un culte propre, mais une place lui était réservée dans les sanctuaires isiaques. Cependant, on a eu tort de voir en lui le troisième membre de la famille égyptienne car, en dehors de l'Égypte, Harpocrate occupe toujours la quatrième place, derrière Anubis. Son succès en Italie fut moins important que dans le monde grec.

Le grand dieu égyptien Osiris fut également invoqué en Italie, comme divinité funéraire et hydriaque. Il était surtout adoré sous la forme d'une hydrie ou d'un canope à tête humaine contenant de l'eau censée provenir du Nil et donc émanant de lui. Sa légende était encore connue des Romains qui chaque année célébraient l'*Inuentio Osiridis*. Osiris jouait aussi un rôle dans l'initiation des fidèles. En Italie, il se présente comme une divinité indépendante de Sérapis, bien que ce dernier fût la nouvelle forme du premier. La place réservée à Osiris témoigne à nouveau de l'emprise exercée par les séductions du culte proprement égyptien sur les âmes romaines.

Anubis, largement rapproché d'Hermès, reçut aussi une place dans les temples égyptiens d'Italie, et ce malgré sa face de chien. Certains manifestaient même une dévotion spéciale à ce dieu et s'intitulaient *Anubiaci*. Toutefois cette divinité cynocéphale séduisit plus les Grecs que les Romains; c'est d'ailleurs grâce au monde grec que les Romains ont accueilli cette figure qui, à Alexandrie, n'est presque jamais associée à Isis et Sérapis.

Enfin, nous possédons quelques traces de la présence du taureau

Apis, sans doute conçu comme l'époux d'Isis en tant qu'Hathor, de Bès, génie difforme vraisemblablement intégré à la famille isiaque comme protecteur d'Isis mettant au monde Horus, et encore de Neôtera-Nephthys, la soeur d'Isis.

Le culte comprenait aussi des éléments égyptiens et grecs suivant les cas. Le rituel journalier et la célébration de l'*Inuentio Osiridis* étaient très largement inspirés des rites égyptiens, mais la fête du *Nauigium Isidis* était d'origine grecque. Quant à l'initiation, si sa réalisation renfermait des traits égyptiens, sa conception d'une consécration personnelle est étrangère à l'Égypte; l'initiation n'a d'ailleurs laissé aucune trace avant l'époque impériale.

Les temps égyptiens d'Italie sont construits sur un plan largement inspiré des constructions sacrées érigées sur les bords du Nil mais le style en est hellénistico-romain. La décoration de ces sanctuaires est obtenue à l'aide d'oeuvres égyptisantes ou égyptiennes qui contribuaient pour une large part à créer une atmosphère religieuse rappelant celle des édifices sacrés égyptiens.

Le jugement porté sur les cultes isiaques par les auteurs latins, — influencés par leur opinion sur les Égyptiens, par la bataille d'Actium et la propagande augustéenne hostile à l'Égypte et à ses dieux orchestrée autour de cette guerre, — est constitué d'une série de *topoi* dont certains indiquent clairement le refus de comprendre les valeurs égyptiennes religieuses importées en Italie, comme la portée des mortifications et le rôle joué par les prêtres taxés de charlatans parce qu'ils se présentent comme interprètes de la volonté divine et guides des fidèles.

L'étude des Isiaques et des dieux égyptiens fournit donc des indices sur les conditions de la propagation des divinités nilotiques. La religion isiaque a d'abord trouvé ses dévots chez les esclaves et les affranchis, parmi lesquels se recrutait la main d'œuvre des ports, dans les milieux gréco-orientaux, bien implantés dans les centres commerçants et portuaires, dans les classes inférieures des citoyens, négociants, boutiquiers et artisans, et dans l'aristocratie municipale enrichie souvent par le négoce. Ensuite, la nature des dieux et des cultes égyptiens en Italie est le résultat d'un large syncrétisme hellénistique, fait de composantes égyptiennes et grecques, indiquant un emprunt effectué dans le cadre du monde grec. Ces deux conclu-

sions nous ont amené à chercher l'origine de l'arrivée des dieux alexandrins au sein des relations commerciales nouées par les Romains avec le monde grec. On ne peut en effet invoquer ici l'impérialisme politique des Ptolémées ou un prosélytisme étranger à la conscience égyptienne. Les cultes isiaques ayant atteint l'Italie dans le courant du II^e siècle avant notre ère, il convenait de passer en revue les régions méditerranéennes où, à cette époque, des commerçants romains solidement établis avaient pu faire connaissance avec les divinités égyptiennes. Après avoir étudié les relations commerciales entretenues avec la Sicile, la Grèce et les îles égéennes, Délos, l'Asie Mineure et l'Égypte, nous pouvons tirer les conclusions suivantes.

Durant les II^e et I^{er} siècles avant J.-C., les trafiquants italiens se sont installés en Grèce, dans les îles de la mer Egée et en Asie Mineure, surtout sur la côte occidentale. Dans toutes ces régions, les *negotiatores* ont eu la possibilité d'entrer en contact avec les dieux égyptiens mais ce sont les commerçants établis à Délos, centre du commerce oriental jusqu'en 88, qui ont joué le rôle essentiel dans la propagation des cultes isiaques vers l'Italie. En effet, Délos a livré les plus nombreuses traces des négociants italiens et des divinités alexandrines, et surtout ces commerçants ont participé aux cultes isiaques pratiqués dans l'île. Pour moins de 80 ans, de 166 à 88, les inscriptions déliennes nous ont conservé le nom de 115 Italiens qui ont embrassé la foi isiaque, alors que le reste de la Grèce nous en garde seulement 5 ou 6 et l'Asie Mineure aucun. De plus, beaucoup de Romains établis dans les Cyclades, à Athènes et en Eubée étaient en liaison avec Délos, ce qui nous ramène à l'île d'Apollon. Dans ce centre commercial, les *negotiatores* vécurent dans un climat social et ethnique particulièrement favorable permettant aux Romains de se tourner sans entrave vers ces nouveaux dieux.

Ainsi s'éclaire le cadre chronologique de la pénétration des cultes isiaques en Italie. Les plus anciennes traces de ces cultes découvertes à Pompéi et à Pouzzoles remontent au milieu du II^e s. av. J.-C., c'est-à-dire peu après le moment où les commerçants italiens sont implantés à Délos, en 166. La fondation du collège des pastophores à Rome sous Sylla doit correspondre à une époque de diffusion contemporaine du retour en masse des Romains qui quittèrent l'île

ravagée en 88. De plus, les dieux égyptiens ont d'abord pénétré en Campanie d'où étaient précisément originaires beaucoup de trafiquants faisant des affaires à Délos. On relève enfin des points communs entre les cultes isiaques pratiqués à Délos et en Italie.

Quant à l'influence jouée par la Sicile romaine, elle semble presque inexistante et n'a pu s'exercer en tout cas que par l'intermédiaire de Pouzzoles, tandis que les relations directes nouées par la République romaine avec l'Égypte, vu leur caractère épisodique et diplomatique, elles n'ont guère pu contribuer à l'introduction des cultes isiaques.

Toutefois cette première vague de pénétration des dieux nilotiques a été suivie d'une seconde étape. En effet, certains traits des cultes égyptiens en Italie ne se retrouvent qu'en Égypte. Ainsi le clergé copié sur le sacerdoce alexandrin est bien différent de celui observé dans les pays grecs; les statues égyptisantes et l'accentuation de la note exotique mise sur les dieux et leur culte sont également assez caractéristiques de l'Italie. Pour rendre compte de la présence de ces éléments, il faut faire appel à un second facteur d'explication: les contacts suivis, directs et multiples avec les Égyptiens sous l'Empire. Cet afflux d'Égyptiens est aussi à l'origine d'une plus grande diffusion des cultes isiaques, lesquels apparaissent par exemple à Ostie-Porto essentiellement après l'aménagement des installations portuaires effectuées par Trajan.

Ainsi, dans une première phase, les *negotiatores* romains ont ramené dans leur patrie les dieux égyptiens rencontrés dans le monde grec; puis, dans un deuxième temps, Isis et ses divins compagnons reçurent une empreinte égyptisante sous l'influence de rapports fréquents avec l'Égypte et ses habitants.

Après avoir vu comment les dieux égyptiens ont pénétré en Italie, il importait de fixer leur réelle extension géographique dans la péninsule; cette recherche corrobore d'ailleurs nos déductions antérieures. Les dieux égyptiens sont spécialement bien implantés sur la côte occidentale de l'Italie centrale (Latium et Campanie) et dans le Nord-Est du pays (Vénétie et Emilie) mais le Sud (Lucanie, Bruttium, Calabre) s'est montré fort peu accueillant envers Isis et Sérapis. Cette particulière diffusion dans certaines régions est liée au grand rôle économique de ces zones ainsi destinées à servir de têtes de pont pour le débarquement des dieux alexandrins. D'une

manière générale presque tous les sites isiaques bénéficiaient d'un emplacement privilégié, en bordure de mer ou d'un fleuve, le long d'une voie romaine ou à un carrefour routier. La vocation commerciale de ces lieux indique que les dieux égyptiens ont bien suivi les *negotiatores*, et pas seulement les routes puisque dans l'Italie méridionale, dotée d'un réseau routier, Isis et Sérapis sont présents dans la mesure où des villes avaient échappé au marasme économique et à la conversion à une vie rurale.

En possession des informations recueillies, nous avons pu retracer les voies empruntées par les cultes égyptiens pour se répandre dans toute l'Italie (cfr carte 3).

Il nous restait dès lors à replacer ce mouvement dans son cadre historique, religieux et politique et à étudier l'attitude du pouvoir à l'égard de ces divinités étrangères. En expliquant les causes des persécutions qui s'abattirent sur les dieux égyptiens, cette analyse nous a également fourni de nouvelles indications sur le culte lui-même et sur ses adeptes.

La religion romaine, juridique et officielle, constituait la plus sûre des polices gouvernementales mais elle n'apaisait pas la soif de sentiments religieux authentiques que le peuple romain a cherchés ailleurs, dans les cultes orientaux. Parmi ceux-ci, les dieux égyptiens, introduits en dehors de toute initiative ou contrôle de l'État, ont apporté un réconfort aux humbles mais ont longtemps encouru la méfiance et les persécutions de l'autorité. Jugés sans danger par Sylla et ses successeurs, les fidèles isiaques ont pu commencer d'installer leurs dieux à Rome sans être inquiétés. Puis, probablement à partir de 59 avant J.-C., ils firent à diverses reprises, — en 59 (?), 58, 53, 50 et 48, — l'objet de représailles. Ces mesures s'insèrent dans un climat d'agitation populaire et les collègues isiaques paraissent avoir abrité des clubs politiques ou, tout au moins, s'être rangés du côté d'agitateurs, tels Clodius. Ces turbulents Isiaques songeaient non seulement à retirer un profit immédiat de l'aide accordée au plus offrant, mais visaient sans doute à un but plus lointain, opposer un nouvel ordre à l'autorité établie. Isis et Sérapis étaient entraînés dans l'orbite de l'idéologie révolutionnaire.

En 28, lorsqu'Octave prenait les premières décisions préparant

l'avènement du Principat, il eut soin d'interdire les cultes égyptiens à l'intérieur du pomerium. Plus tard, une fois Octave devenu Auguste, la peine fut aggravée et l'interdiction étendue aux faubourgs. La politique de plus en plus sévère d'Auguste trahit la défiance à l'égard de dieux non soumis à l'autorité de l'État et personnifiant une menace vivante pour son entreprise de restauration de la religion nationale. De plus, la bataille d'Actium avait fait basculer dans le camp des vaincus Antoine, Cléopâtre et leur propagande religieuse inspirée de l'Orient. Désormais, les empereurs qui se réclameront de l'exemple d'Auguste partageront la même défiance envers Isis et Sérapis, auxquels plusieurs princes opposeront le culte phrygien, riche aussi en séductions exotiques mais placé depuis son introduction sous le contrôle vigilant du pouvoir.

Tibère, devant la montée des cultes isiaques qui s'ouvraient au beau monde, prit des mesures draconiennes mais son successeur, Caligula, influencé comme son père Germanicus par son ascendance antonienne, annihila ces efforts car le prince accueillit les dieux alexandrins sur le Champ de Mars et inscrivit leurs fêtes dans le calendrier romain. C'était le premier pas vers une reconnaissance officielle.

Avec l'avènement de la dynastie flavienne, Isis et Sérapis devinrent les dieux protecteurs des nouveaux empereurs. Ils conférèrent le prestige manquant à Vespasien et furent liés aux exploits militaires de la famille. Toutefois, si Domitien reconstruisit le sanctuaire incendié du Champ de Mars, il ne se risqua pas à introduire dans le pomerium les dieux alexandrins; ceux-ci bénéficiaient de la ferveur des empereurs mais n'étaient point encore mis au rang de divinités de l'Empire.

Au II^e siècle, après avoir profité de la neutralité de Trajan, les dieux égyptiens ont attiré l'âme curieuse d'Adrien, qui toutefois n'a pas donné en Italie une suite officielle à ce penchant. Après le règne d'Antonin, réformateur du culte métroaque, et de Marc-Aurèle, qui appela les mages égyptiens et leurs dieux pour conjurer les périls extérieurs, l'empereur Commode consacra le triomphe des dieux égyptiens. Sérapis, promu au rang de *Conseruator Augusti* et intronisé pour la première fois dans les monnaies d'échange, est lié aux *Vota* impériaux et à la *Felicitas* princière. Désormais intégré à

l'idéologie du pouvoir, Sérapis va prendre, semble-t-il, le pas, jusqu'à l'époque de Caracalla, sur son épouse Isis, du moins dans la propagande numismatique.

Avec les premiers représentants des Sévères, les dieux égyptiens continuent leur ascension. Septime-Sévère se fait représenter sous les traits de Sérapis et s'identifie donc au grand dieu alexandrin. Son successeur Caracalla accomplit le dernier geste de reconnaissance officielle en faisant construire dans le pomerium un Sérapéum sur le Quirinal. Après l'éclipse du règne d'Héliogabale et un certain intérêt manifesté par Alexandre-Sévère, les dieux égyptiens sont contraints de redescendre de leur piedestal pour des motifs peu apparents mais sans doute consécutifs au succès du Christianisme. Sous Dioclétien et Julien, ils connaissent un regain de faveur impériale et durant tout le IV^e siècle ils sont liés à la célébration des *Vota publica*, mais leurs adeptes ne se recrutent plus guère que dans la classe aristocratique romaine qui fait appel à leur aide pour lutter contre le Christianisme.

Déjà à Délos, à Érétie et à Chalcis, lieux fréquentés par les *negotiatores*, les cultes égyptiens avaient commencé à revêtir dans la deuxième moitié du II^e siècle une allure plus égyptisante. Le long refus du pouvoir d'accepter les dieux égyptiens eut pour conséquence de maintenir l'empreinte égyptienne de ces cultes tenus à l'écart. Dans la suite, les empereurs qui tournèrent leurs regards vers Isis et Sérapis furent attirés par l'Égypte et ne tentèrent rien pour romaniser les cultes isiaques. L'afflux d'Égyptiens et d'Alexandrins en Italie sous l'Empire a renforcé cet accent nilotique. Ainsi, les dieux nés sur les bords du Nil ont conservé en terre italienne une allure égyptienne et l'*interpretatio romana* est beaucoup moins romanisée que l'*interpretatio graeca* n'est hellénisée; bien plus l'*interpretatio romana* est surtout un retour aux sources égyptiennes.

Enfin, la sixième et dernière partie de notre enquête nous a permis de réaliser combien les dieux alexandrins avaient occupé un rang privilégié au sein des cultes orientaux et de conclure que le syncrétisme dans ce domaine fut avant tout une communauté cultuelle, réalisée d'ailleurs au profit des autres dieux orientaux.

Partis à la conquête de l'Italie sur le pont des bateaux des commerçants trafiquant à Délos, s'infiltrant par l'intermédiaire des

esclaves, des affranchis et des demi-mondaines dans les grandes familles, véhiculés par les négociants sur toutes les routes d'Italie, les dieux égyptiens ont su malgré les oppositions se créer une place de choix. Ils ont même contribué à doter la religion romaine d'un nouveau dynamisme qui permit une résistance prolongée au Christianisme. Ainsi, Isis et Sérapis, après avoir été enrôlés sous la bannière des forces révolutionnaires de la République, ont fini par servir de rempart aux aristocrates accrochés au maintien de l'État romain. Étrange destin réservé par la Fortune à ces dieux nés sur les rives du Nil et transplantés sous le ciel d'Italie!

BIBLIOGRAPHIE

1. RÉOLUTION DES ABRÉVIATIONS

A. *Revues*

<i>A.A.Hung.</i>	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
<i>A.C.</i>	L'Antiquité Classique
<i>A.E.</i> , 53	Année Épigraphique, 1953
<i>A.J.A.</i>	American Journal of Archaeology
<i>A.J.Ph.</i>	American Journal of Philology
<i>Annali dell' Inst.</i>	Annali dell' Istituto di Correspondenza Archeologica
<i>Arch. Anz.</i>	Archäologischer Anzeiger
<i>Arch. Triest.</i>	Archeografo Triestino
<i>A.S.A.E.</i>	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
<i>B.A.</i>	Bollettino d'Arte
<i>B.C.H.</i>	Bulletin de Correspondance Hellénique
<i>B.C.R.</i>	Bollettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma
<i>B.F.S.</i>	Bulletin de la Faculté de Strasbourg
<i>B.I.E.</i>	Bulletin de l'Institut d'Égypte
<i>B.I.F.A.O.</i>	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
<i>B.S.A.A.</i>	Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie
<i>B.S.F.E.</i>	Bulletin de la Société Française d'Égyptologie
<i>Bull. dell' Inst.</i>	Bullettino dell' Istituto di Correspondenza Archeologica
<i>C.d.É.</i>	Chronique d'Égypte
<i>Class. Philol.</i>	Classical Philology
<i>C.R.A.I.</i>	Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
<i>F.A.</i>	Fasti Archaeologici
<i>G.B.A.</i>	Gazette des Beaux-Arts
<i>H.Th.R.</i>	Harvard Theological Review
<i>J.A.C.</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum
<i>J.E.A.</i>	Journal of Egyptian Archaeology
<i>J.R.S.</i>	Journal of Roman Studies
<i>L.F.</i>	Listy Filologicke
<i>M.E.F.R.</i>	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome

- Mon. Piot* Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Fondation Piot)
- N.S.* Notizie degli Scavi di Antichità comunicate alla R. Acc. dei Lincei
- R.A.* Revue Archéologique
- R.E.A.* Revue des Études Anciennes
- R.E.G.* Revue des Études Grecques
- R.E.L.* Revue des Études Latines
- Rend. Accad. Lincei* Rendiconti della r. Accad. dei Lincei
- Rend. Pont. Accad.* Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia
- Rh.M.* Rheinisches Museum
- R.H.R.* Revue de l'Histoire des Religions
- Riv. Filol.* Rivista di Filologia Classica
- R.M.* Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)
- S.E.G.* Supplementum Epigraphicum Graecum
- Sic. Gymn.* Siculorum Gymnasium
- S.S.* Studi Sardi
- T.P.A.A.* Transactions and Proceedings of the American Philological Association
- Z.Ä.S.* Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
- Z.P.E.* Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

B. Recueils et ouvrages

- Bergman, *Ich bin Isis* *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogie*, Upsala, 1968.
- B.G.U. *Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden.*
- Bonneau, *La crue du Nil* *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers 1000 ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, Paris, 1964.
- CE cfr Roussel.
- CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum.*
- CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum.*
- Cumont, *Rel. or.* *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4e éd., 1929.
- Drexler, *Lexikon* art. *Fortuna* dans Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 2 (1884-1886), col. 1549-1555; art. *Isis* dans *op. cit.*, II, 1 (1890-1894), col. 360-550.
- Duthoy *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leyde, 1969 (= *E.P.R.O.*, 10).

- E.P.R.O.* *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain.*
- F.G.H.* F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde.
- Floriani Squarciapino, *I culti* *I culti orientali ad Ostia*, Leyde, 1962 (= *E.P.R.O.*, 3).
- Hatzfeld, *IRD* *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île* dans *B.C.H.*, 36 (1912), p. 5-218.
- Hatzfeld, *Trafiquants* *Les Trafiquants italiens de l'Orient hellénique*, Paris, 1919.
- I.D.* *Inscriptions de Délos.*
- IG* *Inscriptiones Graecae.*
- I.G.R.R.* *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes.*
- I.I.* *Inscriptiones Italiae.*
- ILS* H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae.*
- Inscr. Cret.* M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, Rome.
- Iversen *Obelisks in Exile. I., The Obelisks of Rome*, Copenhagen, 1968.
- Lafaye *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884.
- Malaise, *Inventaire* *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leyde, 1972 (= *E.P.R.O.*, 22).
- Müller, *Isiskult* *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, Berlin, 1969.
- O.G.I.S.* G. Dittenberger, *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, I-II, Leipzig, 1903-1905.
- R.E.* *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- Roussel, *CE* *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916.
- Roussel, *Délos* *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1916.
- S.B.* *Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten*, Strasbourg.
- Syll.* L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969.
- Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi* *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964.
- Tran Tam Tinh, *Hercul.* *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, Leyde, 1971 (= *E.P.R.O.*, 17).
- Vermaseren, *C.I.M.R.M.* *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 2 vol., 1956.

- Vidman, *Isisverehrung* *Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u. Z. dans Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, II, Römisches Reich*, Berlin, 1965, p. 389-400.
- Vidman, *Isis und Sarapis* *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970.
- von Bissing, *Kultbilder Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit*, Leipzig, 1936 (= *Der alte Orient*, 34, 1-2).
- Witt, *Isis* *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971.
- Wittmann, *Isisbuch* *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1938.

2. LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES MODERNES

N.B. Nous n'avons retenu dans cette bibliographie que les ouvrages cités à plusieurs reprises, à moins qu'il ne s'agisse d'études concernant directement la diffusion des cultes isiaques.

- Abd el-Mohsen el-Khachab, 'O «ΚΑΡΑΚΑΛΛΟΣ» ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ dans *J.E.A.*, 47 (1961), p. 119-133.
- Alföldi, A., *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the Fourth Century*, Budapest, 1937 (= *Dissertationes Pannonicae*, II, 7).
- , *Isiskult und Umsturbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik* dans *Schweizer Munzblätter*, 5 (1954), p. 25-31.
- , *Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn* dans *J.A.C.*, 8-9 (1965-66), p. 53-87.
- Alfonsi, L., *A proposito della digressione tibulliana su Osiride* dans *Aevum*, 42 (1968), p. 475-476.
- Baechler, J., *Recherches sur la diffusion des cultes isiaques en Italie du IIe s. av. J.-C. au IIe s. ap. J.-C.*, Dissertation dactylographiée, Strasbourg, 1959.
- Bayet, J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957.
- Beaujeu, J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire. I. La politique religieuse des Antonins*, 96-192, Paris, 1955.
- , *La religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins* dans *Hommages à J. Bayet*, 1964, p. 54-75.
- Becatti, G., *Una stele ostiense del tardo impero* dans *Critica d'Arte*, 3 (1938), p. 49-56.
- Becher, I., *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern* dans *Das Altertum*, 11 (1965), p. 40-47.
- , *Der Isiskult in Rom — ein Kult der Halbwelt?* dans *Z.Ä.S.*, 96 (1970), p. 81-90.
- Bergman, J., *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogie*, Upsala, 1968.
- Bernand, A. et E., *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon*, Le Caire, 1960.
- Bernand, A., *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966.

- Bleeker, C. J., *Isis as a Saviour-Goddess* dans *Studies O. James*, Manchester, 1963, p. 1-16.
- Bloch, H., *Neocorus in Rome, Ostia and Portus* dans *H.Th.R.*, 38 (1945), p. 242-244.
- Bömer, Fr., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. 1. Teil : Die wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und in lateinischen Westen* = *Abhandl. der Akad. der Wiss. u. der Literatur in Mainz-Geistes- und Socialwiss. Kl.*, 1957, Nr. 7.
- , *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. 4. Teil : Epilegomena* = *Abhandl. der Akad. der Wiss. u. der Literatur im Mainz-Geistes- und Socialwiss. Kl.*, 1963, Nr. 10.
- Bonneau, D., *Le souverain d'Égypte voyageait-il sur le Nil en crue?* dans *C.d.É.*, 36 (1961), p. 377-385.
- , *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers 1000 ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, Paris, 1964.
- Bonner, C., *Harpocrates (Zeus Kasios) of Pelusium* dans *Hesperia*, 15 (1946), p. 51-59.
- Bonnet, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.
- Botti, G., *L'Apis de l'empereur Hadrien trouvé dans le Sérapéum d'Alexandrie* dans *B.S.A.A.*, 2 (1899), p. 27-36.
- Boussac, P. H., *A propos de la déesse égyptienne Bast* dans *C.R.A.I.*, 1914, p. 499-505.
- Brady, Th. A., *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks (330-30 B.C.)* dans *The University of Missouri Studies*, X, 1, 1935.
- Bruneau, Ph., *Isis-Pelagia à Délos* dans *B.C.H.*, 85 (1961), p. 435-446 et 87 (1963), p. 301-308.
- Burel, J., *Isis et les Isiaques sous l'Empire romain*, Paris, 1911.
- Cagnat, R., *Le commerce et la propagation des religions dans le monde romain* dans *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, 31 (1909), p. 131-177.
- Calderini, A., *L'iscrizione aquileiese di Harnouphis* dans *Aquileia Nostra*, 8-9 (1937-38), col. 67-72.
- Campbell, L., *Mithraic Iconography and Ideology*, Leyde, 1968 (= *E.P.R.O.*, 11).
- Carcopino, J., *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris, 1931.
- , *César et Cléopâtre* dans *Études d'archéologie romaine* dans *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, 1 (1937), p. 37-77.
- , *Passion et politique chez les Césars*, Paris, 1958.
- , *Jules César*, Paris, 5e éd., 1968.
- Chastagnol, A., *La restauration du temple d'Isis au Portus Romae sous le règne de Gratien* dans *Hommages à M. Renard*, II, Bruxelles, 1968, p. 135-144.
- Ciaceri, E., *La festa di S. Agatha e l'antico culto di Iside in Catania*, Catane, 1905 (extrait de *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 2 (1905), p. 272 sq.).
- Colin, J., *Une procession isiaque. Bas-relief de Florence* dans *M.E.F.R.*, 38 (1920), p. 279-283.
- , *Une prêtresse d'Isis : masque égypto-romain de momie (Musée de Marseille)* dans *Mélanges Ch. Picard*, 1949, I, p. 207-223.

- , *Les consuls de César-Pharaon Caligula et l'héritage de Germanicus* dans *Latomus*, 13 (1954), p. 394-416.
- Courcelle, P., *Sur un passage énigmatique des Confessions de Saint Augustin (VIII, 2, 3) : Harpocrate et Anubis* dans *R.E.L.*, 29 (1951), p. 295-307.
- Cumont, F., *Compte rendu de J. Toutain, Les cultes païens dans l'Empire romain* dans *R.H.R.*, 66 (1912), p. 125-129; 85 (1922), p. 88-91.
- , *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* dans *Mon. Piot*, 25 (1921-1922), p. 77-92.
- , *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4e éd., 1929.
- , *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937.
- Cumont, F., — Canet, L., *Mithra ou Sarapis kosmocrator* dans *C.R.A.I.*, 1919, p. 313-328.
- Curtius, L., *Signum Pantheum* dans *Jahreshefte des österreichischen arch. Instituts*, 19 (1952), p. 21-27.
- Darsy, F., *Recherches archéologiques à Sainte Sabine*, Rome, 1968 (= *Monumenti dell' antichità cristiana publicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*, IIe série, 9).
- Della Corte, M., *Una famiglia dei sacerdoti di Iside : M. M. Lorei Tiburtini*, Pompéi, 1930.
- Derchain, Ph., *Les Grecs et les dieux égyptiens en Grèce, dans les îles de la mer Égée et les cités ioniennes à l'époque hellénistique*, Mémoire dactylogr., Liège, 1950.
- , *La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie* dans *C.d.É.*, 28 (1953), p. 261-279.
- , *Un sens curieux de ἐκπεμφις chez Clément d'Alexandrie* dans *C.d.É.*, 26 (1951), p. 269-279.
- Derchain, Ph. — Hubaux, J., *Vespasien au Sérapéum* dans *Latomus*, 12 (1953), p. 38-52.
- De Visscher, F., *Un incident du séjour de Germanicus en Égypte* dans *Le Muséon*, 1946, p. 259-266.
- Dewandel, A., *Geschiedenis van den Isiscultus in het westersche romeinsche rijk*, Dissert. dactylogr., Louvain, 1941-1942.
- Dibelius, M., *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten* dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss.*, 4 (1917).
- Dietrich, D., *Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischer Zeit* dans *Das Altertum*, 14 (1968), p. 201-211.
- Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905.
- Dow, S., *The Egyptian Cults in Athens* dans *H.Th.R.*, 30 (1937), p. 183-232.
- Drexler, W., art. *Isis* dans Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 1 (1890-94), col. 360-550.
- , art. *Fortuna* dans Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 2 (1884-1886), col. 1549-1555.
- Dubois, Ch., *Cultes et dieux à Pouzzoles* dans *M.E.F.R.*, 22 (1902), p. 23-68.
- , *Pouzzoles antique*, Paris, 1907.
- Dunand, F., *Une interpretatio romana d'Isis. Isis, déesse des naissances* dans *R.E.L.*, 40 (1962), p. 83-86 et dans *B.F.S.*, 41 (1963), p. 347-350.
- , *Les deliaca de l'Histoire Auguste* dans *B.F.S.*, 47 (1968), p. 151-155.

- Duthoy, R., *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leyde, 1969 (= *E.P.R.O.*, 10).
- Engelmann, H., *Die delische Sarapisaretalogie*, Meisenheim am Glan, 1964 (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, 15).
- Erman, A., *La religion des Égyptiens* (trad. de H. Wild), Paris, 1952.
- Floriani Squarciapino, M., *I culti orientali ad Ostia*, Leyde, 1962 (= *E.P.R.O.*, 3).
- Follet, S., *Hadrien en Égypte et en Judée* dans *Rev. de Philol.*, 42 (1968), p. 54-77.
- Frank, T., *Race Mixture in the Roman Empire* dans *The American Historical Review*, 21 (1916), p. 689-708.
- , *Rome and Italy of the Republic*, Paterson, 1959 (= *An Economic Survey of Ancient Rome*, 1).
- , *Rome and Italy of the Empire*, Paterson, 1959 (= *An Economic Survey of Ancient Rome*, 5).
- Fraser, P. M., *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World* dans *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 1-54.
- Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.
- Gagé, J., *La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)* dans *Revue de Philosophie*, 149 (1959), p. 73-100.
- , *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1964.
- Gordon, M. L., *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire* dans *J.R.S.*, 14 (1924), p. 93-111.
- Graillot, H., *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912 (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 107).
- Green, W. M., *The Rustic Festival of Osiris* dans *Classical Weekly*, 24 (1931), p. 83-84.
- Grenier, A., *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1938 (= *L'évolution de l'humanité*, 17).
- , *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948 (= *Mana*, 3).
- Griffiths, J. G., *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, 1970.
- Grimal, P., *Le dieu Sérapis et le genius de Messala* dans *B.S.F.E.*, 53-54 (1969), p. 42-51.
- Grimm, G., *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland*, Leyde, 1969 (= *E.P.R.O.*, 12).
- Grossi Gondi, F., *Rara iscrizione di un aedilis lustralis dell' età repubblicana* dans *B.C.R.*, 43, 1915 (1916), p. 207-210.
- Guey, J., *La date de la «Pluie miraculeuse» (172 ap. J.-C.) et la Colonne Aurélienne* dans *M.E.F.R.*, 1948, p. 105-127; 1949, p. 93-118.
- , *Encore la «Pluie miraculeuse»* dans *Rev. de Philol.*, 22 (1948), p. 16-62.
- Guimet, E., *L'Isis romaine* dans *C.R.A.I.*, 1896, p. 155-160.
- Günther, R., *Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v. u. Z.* dans *Klio*, 42 (1964), p. 209-297.

- Hannestadt, K., *Septimus Severus in Egypt. A contribution to the chronology of the years 198-202* dans *Classica et Medievalia*, 6 (1944), p. 194-222.
- Hatzfeld, J., *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île* dans *B.C.H.*, 36 (1912), p. 5-218.
- , *Les Trafiquants italiens de l'Orient hellénique*, Paris, 1919.
- Heinrichs, A., *Vespasian's Visit to Alexandria* dans *Z.P.E.*, 3 (1968), p. 51-80.
- Hermann, A., *Der letzte Apisstier* dans *J.A.C.*, 3 (1960), p. 34-50.
- Herrmann, L., *Catulle et les cultes exotiques* dans *La Nouvelle Clio*, 6 (1954), p. 236-246.
- Herter, H., art. *Anubis* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, 1950.
- Heuten, G., *La diffusion des cultes égyptiens en Occident* dans *R.H.R.*, 104 (1931), p. 409-416.
- Hoey, A. S., *Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army* dans *T.P.A.A.*, 1939, p. 456-481.
- Hohlwein, N., *Déplacements et tourisme dans l'Égypte romaine* dans *C.d.É.*, 15 (1940), p. 253-278.
- Homo, L., *Vespasien, l'empereur du bon sens*, Paris, 1949.
- Homolle, *Les Romains à Délos* dans *B.C.H.*, 8 (1884), p. 75-158.
- Hopfner, Th., *Graezisierte, griechisch-ägyptische, bzw ägyptisch-griechische u. Hybride Theophore Personennamen ... u. ihre Religionsgeschichtliche Bedeutung* dans *Archivum Orientale Pragense* (devenu *Archiv Orientalni*), 15 (1944), p. 1-64.
- , *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922-1924.
- Iversen, E., *Obelisks in Exile. I. The Obelisks of Rome*, Copenhagen, 1968.
- Jacoby, A., *Religio Pelusiaca* dans *Recueil de Travaux*, 34 (1912), p. 9-15.
- Jeanmaire, H., *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre* dans *R.A.*, 19 (1924), p. 241-261.
- Johnson, A. C., *Roman Egypt to the Reign of Diocletian*, Paterson (= *An Economic Survey of Ancient Rome*, 2).
- Jouguet, P., *L'arrivée de Vespasien à Alexandrie* dans *Bull. de l'Inst. d'Égypte*, 24 (1942), p. 21-31.
- Kajanto, I., *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965 (= *Commentationes Humanarum Litterarum. Soc. Scient. Fennica*, 36, 2).
- , *Supernomina. A Study in Latin Epigraphy*, Helsinki, 1966 (= *Commentationes Humanarum Litterarum. Soc. Scient. Fennica*, 40, 1).
- , *The Significance of Non-Latin Cognomina* dans *Latomus*, 27 (1968), p. 517-534.
- Kantarowicz, E. H., *Gods in Uniform* dans *Proceedings of the American Philological Society*, 105 (1961), p. 368-393.
- Köberlein, E., *Caligula und die ägyptischen Kulte*, Meisenheim am Glan, 1962 (= *Beiträge zur Klassischen Philologie*, 3).
- Kornemann, E., *Tiberius*, Stuttgart, 1960.
- Kotula, T., *Encore sur la mort de Ptolémée, roi de Maurétanie* dans *Archeologia*, 15 (1964), p. 76-91.
- Kraus, Th., *Alexandrinische Triaden der römischen Kaiserzeit* dans *Mitteil. des deut. arch. Inst. in Kairo*, 19 (1963), p. 97-105.

- Labrousse, M., *Une image d'Hélios-Sérapis* dans *Bulletin Arch. du Comité des Travaux Historiques*, 1953 (1956), p. 257-267.
- Lafaye, G., *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884 (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 33).
- , *L'introduction du culte de Sérapis à Rome* dans *R.H.R.*, 11 (1885), p. 327-329.
- Lambrechts, P., *Caligula, dictateur littéraire* dans *Bull. de l'Inst. Hist. Belge de Rome*, 28 (1953), p. 219-232.
- , *Augustus en de Egyptische Godsdienst*, Bruxelles, 1956 (= *Mededel. van de k. Vlaamse Acad. van België, Kl. der Letteren*, XVIII, 2).
- , *La politique religieuse des empereurs romains. Leur attitude envers les cultes égyptiens et phrygiens* dans *La Nouvelle Clio*, 10-12 (1958-1962), p. 243-244.
- Lanciani, R. A., *Iscrizioni Portuensi* dans *Bull. dell' Inst.*, 1868, p. 228-237.
- La Piana, G., *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire* dans *H.Th.R.*, 20 (1927), p. 189-403.
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960 (= *Handbuch de I. von Müller*, V, 4).
- Lauer, J. Ph., Picard, Ch., *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955.
- Leclant, J., *Notes sur la propagation des cultes et des monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale* dans *B.I.F.A.O.*, 55 (1956), p. 173-179.
- , *Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes* dans *B.F.S.*, 37 (1959), p. 303-308.
- , *Histoire de la diffusion des cultes égyptiens* dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, 1968, p. 87-96.
- Le Corsu, F., *Un oratoire pompéien consacré à Dionysos-Osiris* dans *R.A.*, 1967, II, p. 239-254.
- Leider, F., *Der Handel von Alexandria*, Dissertation, Hamburg, 1934.
- Letronne, A., *Sur l'utilité que l'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie* dans *Annali dell' Inst.*, 17 (1845), p. 251-346 (repris dans *Oeuvres choisies*, II (1885), p. 1-126).
- Levi, A. C., *Hadrian as King of Egypt* dans *Numismatic Chronicle*, 8 (1948), p. 30-38.
- Lisicar, P., *Izis-Fortuna* dans *Starinar*, 12 (1961), p. 125-132.
- L'Orange, H. P., *Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof* dans *Symbolae Osloenses*, 21 (1941), p. 105-116.
- , *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Oslo, 1947.
- Macchioro, V., *Il sincretismo religioso e l'epigrafia* dans *R.A.* 1907, p. 141-157, 253-281.
- Magie, D., *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins* dans *A.J.A.*, 57 (1953), p. 163-187.
- Malaise, M., *A propos d'un buste-balsamaire en bronze du Musée de Tongres. Sur les traces d'influences alexandrines à Atuatuca* dans *Latomus*, 29 (1970), p. p. 142-156.
- , *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leyde, 1972 (= *E.P.R.O.*, 22).
- Manganaro, G., *Ricerche di epigrafia siceliota, I. Per la storia del culto delle divinità orientali in Sicilia* dans *Sic. Gymn.*, 14 (1961), p. 175-191.

- , *Nuove ricerche di epigrafia siceliota: Il culto di Zeus Ourios e delle divinità egizie a Centuripae* dans *Sic. Gymn.*, 16 (1963), p. 51-64.
- , *Ricerche di antichità e di epigrafia siceliote. II. Monetazione e terrecotte isiache a Syracuse* dans *Archeologia Classica*, 17 (1965), p. 189-191.
- Marquardt, J., *Le culte des Romains*, Paris, 2e éd., 1889 (= Mommsen-Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, XIII, 1).
- Meiggs, R., *Roman Ostia*, Oxford, 1960.
- Merkelbach, R., *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim am Glan, 1963 (= *Beiträge zur klassischen Philologie*, 5).
- Merlat, P., *Jupiter Dolichenus, Sérapis et Isis* dans *R.A.*, 27 (1947), p. 10-31.
- , *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris-Rennes, 1951.
- , *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris, 1960.
- Moehring, H. R., *The Persecutions of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Roma A.D. 19* dans *Novum Testamentum*, 3 (1959), p. 293-304.
- Montet, P., *Germanicus et le vieillard de Thèbes* dans *Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 106 (1947), p. 47-79.
- Morenz, S., *Der Apostel Andreas als νέος Σάραπας* dans *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1947) col. 295-298.
- , *Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult* dans *Würzburger Jahrbücher*, 4 (1949-50), p. 370-378.
- , *Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission* dans *Zeitschrift der deut. Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1961), p. 432-436.
- , *La religion égyptienne* (trad. de L. Jospin), Paris, 1962.
- , *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Berlin, 2e éd., 1969.
- Moretti, L., *Note egittologiche* dans *Aegyptus*, 38 (1958), p. 203-209.
- , *Sulle iscrizioni greche di Porto* dans *Rend. Accad. Lincei*, 19 (1964), p. 193-202.
- Müller, D., *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogie*, Leipzig, 1961 (= *Abhandl. der Sächsischen Akad. der Wiss., Philol.-hist. Kl.*, 53, 1).
- Müller, H. W., *Isis mit dem Horuskinde. Ein Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter in der hellenistischen und römischen Kunst* dans *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 14 (1963), p. 7-38.
- , *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, Berlin, 1969 (= *Münchener Ägyptologische Studien*, 16).
- Münster, M., *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin, 1968 (= *Münchener Ägyptologische Studien*, 11).
- Naster, P., *Isis Pharia sur les monnaies impériales d'Alexandrie* dans *Bulletin de la Société Franç. de Numismatique*, 23 (1968), p. 238-240.
- Nilsson, M., *Geschichte der griechischen Religion, II, Die hellenistische und römische Zeit*, 2e éd., Munich, 1961 (= *Handbuch de I. von Müller-W. Otto*, V, 2).
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in the Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
- , *Neotera, Queen or Goddess?* dans *Aegyptus*, 33 (1953), p. 283-296.
- Obbink, H. W., *Cybele, Isis, Mithras. Oosterse Godsdiensten in het romeinse Rijk*, Haarlem, 1965.

- Oliver, J. H., *Paeonistae* dans *T.P.A.A.*, 71 (1940), p. 302-314.
- Otto, W., *Tempel und Priester im hellenistischen Aegypten*, Berlin, 2 vol., 1905.
- Pace, B., *Arte e civiltà della Sicilia antica*. III: *Cultura e vita religiosa*, Milan, 1945.
- Pancierà, S., *Vita economica di Aquileia in età romana*, Aquilée, 1957.
- Panofsky, E., «*Canopus Deus*». *The Iconography of a Non-Existent God* dans *G.B.A.*, 57 (1961), p. 193-216.
- Parisotti, A., *Ricerche sull'introduzione e sullo sviluppo del culto di Iside e Serapide* dans *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 9 (1888), p. 43-55.
- Parvan, V., *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreiche*, Diss. Breslau, 1909.
- Pascal, C. B., *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles, 1954.
- Petit, P., *La paix romaine*, Paris, 1967 (= *Nouvelle Clio*, 9).
- Pettazzoni, R., *Serapis and his Kerberos* dans *Essays on the History of Religions*, Leyde, 1954, p. 164-170.
- Picard, Ch., *Sur quelques représentations nouvelles du Phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires* dans *B.C.H.*, 76 (1952), p. 61-95.
- , *A quoi servaient les dromoi des Sarapieia?* dans *R.A.*, 41 (1953), p. 206-209.
- , *Lampes d'Isis Pelagia et Euploia : à Délos et ailleurs* dans *R.A.*, 1962, II, p. 228-230.
- Piganiol, A., *Histoire de Rome*, Paris, 5e éd., 1962 (= *Clio*, 3).
- Politt, J. J., *The Egyptian Gods in Attica : Some Epigraphical Evidence* dans *Hesperia*, 34 (1965), p. 125-130.
- Posener, G., *A propos de la «Pluie miraculeuse»* dans *Rev. de Philol.*, 25 (1951), p. 162-168.
- Reichel, C., *De Isidis apud Romanos cultu*, Diss. Berlin, 1849.
- Reinach, A., *Les cultes orientaux dans l'Occident romain* dans *La Revue des Idées*, 15 oct. 1912, p. 132-136.
- Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligion nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 3e éd., 1927.
- Robinson, D. N., *Quibus temporibus religiones ab Oriente ortae et Romae et in provinciis Romanis floruerint desierintque quaeritur*, Doct. dactylogr. de Harvard, 1911.
- , *A Study of the Social Position of the Devotees of the Oriental Cults in the Western World, Based on the Inscriptions* dans *T.P.A.A.*, 44 (1913), p. 151-161.
- Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, Oxford, 1941.
- Roussel, P., *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916.
- , *Délos, colonie athénienne*, Paris, 1916 (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 111).
- Salač, A., *Isis, Sérapis et les sunnaoi theoi d'après les inscriptions latines et grecques*, Prague, 1915 (en tchèque).
- Salditt-Trappmann, R., *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasien*, Leyde, 1970 (= *E.P.R.O.*, 15).

- Salem, M. S., *The Problem of the Megarum in the Worship of Isis* dans *Bull. of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, IV, 1 (1936), p. 39-54.
- , *The «Lychnapsia Philocaliana» and the Birthday of Isis* dans *J.R.S.*, 26 (1937), p. 165-167.
- , *Ennius and the Isiaci coniectores* dans *J.R.S.*, 28 (1938), p. 56-59.
- Sauneron, S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957.
- Sbordone, F., *Isis maga* dans *Aegyptus*, 1946, p. 130-148.
- Schäfer, H., *Das Gewand der Isis. Ein Beitrag zur Kunst-, Kultur- und Religionsgeschichte des Hellenismus* dans *Festschrift C. F. Lehmann-Haupt* (= *Janus*, 1), 1921, p. 194-206.
- Schede, M., *Isisprozession* dans *Angelos*, 2 (1926), p. 60-62.
- Schefold, K., *Fortuna aus Augst* dans *Ur-Schweiz*, 17 (1953), p. 41-50.
- , *Zur hellenistischen Theologie Alexandrias* dans *Antidôron Ed. Salin*, 1962, p. 167-181.
- Schilling, R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954 (= *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 178).
- Schwartz, J., *Ti. Claudius Balbillus (Préfet d'Égypte et Conseiller de Néron)* dans *B.I.F.A.O.*, 49 (1950), p. 45-55.
- , *Die Rolle Alexandrias bei der Verbreitung orientalischen Gedankenguts* dans *Z.P.E.*, 1 (1967), p. 197-217.
- Scott, K., *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin, 1936.
- Scramuzza, V. M., *Roman Sicily*, Paterson, 1959 dans *An Economic Survey of Ancient Rome*, éd. par T. Frank, III, p. 225-377.
- Sesler, B., *Arco di Domiziano all'Iseo Campense in Roma* dans *Riv. Italiana di Numismatica*, 17 (1953), p. 88-93.
- Seston, W., *Dioclétien et la tétrarchie*, Paris, 1946 (= *Bibliothèque des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 162).
- Smith, L. F., *The Significance of the Greek Cognomina in Italy* dans *Class. Phil.*, 29 (1934), p. 145-147.
- Snowden, F. M., *Ethiopians and the Isiac Worship* dans *A.C.*, 25 (1956), p. 112-116.
- Sordi, M., *Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la «Pioggia miracolosa»* dans *Annali dell'Inst. Ital. di Numismatica*, 5-6 (1958-59), p. 41-55.
- Štaerman, E. M., *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik* (trad. de M. Bräuer-Pospelova), Wiesbaden, 1969.
- Starr, C. G., *Roman Imperial Navy. 31 B.C.-A.D. 324*, Cambridge, 2e éd., 1960.
- Stern, H., *La date de la fête d'Isis du mois de novembre à Rome* dans *C.R.A.I.*, 1968, p. 43-50.
- Stracmans, M., *Osiris-Dionysos et les chants des harpistes égyptiens* dans *Le Museion*, 1946, p. 207-214.
- Tarn, W., *Alexander Helios and the Golden Age* dans *J.R.S.*, 22 (1932), p. 135-159.
- Taylor, L. R., *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931.
- , *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley-Los Angeles, 1949.
- , *Foreign Groups in Roman Politics of the late Republic* dans *Hommages Bidez-Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 323-330.

- , *Freedmen and Freeborn in the Epitaphs of the Imperial Rome* dans *A.J.Ph.*, 82 (1961), p. 113-132.
- Thylander, H., *Étude sur l'épigraphie latine*, Lund, 1952.
- Toutain, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*, II, Paris, 1911.
- Toynbee, A. J., *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, II, Londres, 1965.
- Tran Tam Tinh, V., *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964.
Le «tibicen Magno Sarapis» dans *R.A.*, 1967, I, p. 101-112.
- , *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, Leyde, 1971 (= *E.P.R.O.*, 17).
- Tschudin, P. F., *Isis in Rom*, Aarau, 1962.
- Turcan, R., *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles, 1967.
- Vandebeek, G., *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, Louvain, 1946 (= *Studia Hellenistica*, 4).
- Vandier, J., *La religion égyptienne*, Paris, 1949 (= *Mana*, 1).
- Van Ooteghem, J., *Germanicus en Égypte* dans *Les Études Classiques*, 27 (1959), p. 241-251.
- Verhooghen, V., *Le culte d'Isis à Pompéi* dans *C.d.É.*, 9 (1934), p. 39-41.
- Vermaseren, M. J., *De Mithrasdienst in Rome*, Nimègue, 1951.
- , *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 2 vol., 1956.
- , *Hellenistic Religion* dans *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, éd. par C. Bleeker et G. Widengren, I, Leyde, 1969.
- Vermaseren, M. J.-Van Essen, C. C., *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965.
- Vidman, L., *Existierende und nichtexistierende Namen im Isiskult der Kaiserzeit* dans *L.F.*, 12 (1964), p. 60-64.
- , *Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u.Z.* dans *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt*, II, Römisches Reich, Berlin, 1965, p. 389-400.
- , *Navarchos im Isiskult* dans *L.F.*, 89 (1966), p. 270-277.
- , *Träger des Isis- und Sarapiskultes in den römischen Provinzen* dans *Eirene*, 5 (1966), p. 107-116.
- , *Sylloge inscriptionum religionis Isiaca et Sarapiacae*, Berlin, 1969 (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 28).
- , *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970 (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 29).
- von Bissing, F., *Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier- und Römerzeit*, Leipzig, 1936 (= *Der alte Orient*, 34, 1-2).
- , *Sul tipo dei SISTRI trovati nel Tevere* dans *B.S.A.A.*, 31 (1937), p. 211-224.
- von Gonzenbach, V., *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn, 1957.
- Waltzing, P., *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I, Louvain, 1895.
- Weber, W., *Ein Hermestempel des Kaisers Markus* dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad., Phil.-hist. Kl.*, 11 (1910), 7.
- , *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911.

- Wessetzky, V., *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, Leyde, 1961 (= *E.P.R.O.*, 1).
- Wilson, A. J., *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester, 1966.
- Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 2e éd., 1912 (= *Handbuch* de I. von Müller, t. V, 4).
- Witt, R. E., *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971.
- Wittmann, W., *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1938.
- Zwaenepoel, A., *La politique orientale d'Antoine dans Les Études Classiques*, 18 (1950), p. 3-15.

3. LES SOURCES ANCIENNES

A. Les auteurs

Aelius Aristide 45, 23	Athénagore <i>Supplicatio</i> , 22
Ammien Marcellin XVI, 12, 25 XVII, 4, 12 XXII, 14, 8 16, 18	Athénée I, 20d IV, 176c
Appien <i>Bell. civile</i> , II, 102 IV, 47 V, 8 <i>Mithrid.</i> , 28	Augustin (saint) <i>De Civit. Dei</i> , IV, 27 XVIII, 5
Apulée <i>Metam.</i> , II, 28 XI, 1-17 19-30 <i>Apol.</i> , X, 3 <i>De deo Socratis</i> , 149	Aurelius Victor 21, 4
Arnobé <i>Adversus Nationes</i> , II, 73 VII, 33	Ausone <i>Epist.</i> , XXIX, 22 <i>De fer.</i> 24
	Callimaque <i>Del.</i> , 206-208
	Capitolinus <i>Marcus Ant.</i> 23, 8 26, 3 <i>Verus</i> 8

Carmen in Paganos

95

98-101

Catulle

X, 24-27

Celse

III, 22, 8

IV, 10

César

Bell. Alex.,

24, 1 et 33, 3

Bell. civile,

III, 4, 4

103, 5

110, 2 et 6

Chronicon anni 354

p. 147 (éd. Mommsen)

Cicéron

Pro Sext. Rosc. Amer.,

XLVII, 136

XLIX, 151

Pro domo,

XX, 53

XXII, 58

XXIII, 61

XXXIII, 89

De harusp. resp.,

IX, 19

XI, 22-XXIII, 27

XI, 24

XV, 32

Pro Caelio,

X, 23

24

XXI, 51

Pro C. Rabirio Post.,

III, 6

XII, 34-35

XIII, 36

XIV, 40

Pro Milone,

XIV, 37 et 41

Orator,

LXX, 232

De republ.,

III, 9, 14

De leg.,

2

Acad. quaest.,

IV, 47, 144

Tuscul.

V, 27, 78

De natura deorum,

I, 16, 43

29, 81-82

36, 101

58, 132

III, 15, 39

19, 47

De divinatione,

I, 58

II, 41

De petitione consul.

I, 3

VIII, 30

33

Ad. Att.,

II, 4, 1

5, 1

6, 1

VIII, 15, 1

X, 17, 1

XI, 4a et 4

XII, 37, 1

XIII, 3, 2

XIV, 20, 2

XV, 15, 1 et 2

Ad Famil.,

XVI, 15, 1-2

Clément d'Alexandrie

Strom.,

VI, 4, 35-37

Diodore

I, 27, 3-6

83

87, 7

XXXI, 18

Dion Cassius

XXXIX, 12-16

55-63

XL, 47, 4

48, 1

49, 5

- XLII, 26, 2
 34, 1-2
 38, 1
 XLIV, 7, 3
 XLVII, 15, 4
 L, 4, 1
 4, 3
 5, 3
 5, 4
 24, 6-7
 25, 3-4
 27, 1
 LI, 16, 3 et 4
 16, 5
 22, 3
 LII, 36
 LIII, 2, 4
 LIV, 2, 3
 6, 6
 LVI, 29, 6
 LVIII, 27, 1
 LIX, 11, 2
 20, 2
 24, 7
 27
 28, 2 sq.
 29, 4
 LX, 6, 6-7
 LXII, 18, 1
 LXIII, 2-6
 21, 1
 27, 2
 LXV, 8, 1-7
 LXVI, 24, 2
 LXVIII, 15, 6
 23, 2
 LXXI, 8-10
 LXXIII, 15, 3
 LXXVI, 13, 1
 LXXIX, 7, 3
 9, 4
 LXXX, 10, 1
- Ennius
Apud Cicéron, *De natura deorum*,
 I, 58, 132
- Firmicus Maternus
De err. prof. rel.,
 II, 1-3
- 9
 XIII, 3
 XXII, 1 et 3
 XXIV, 1
 XXVII, 2
Math.,
 I, 144, 25
 230, 29
 II, 267, 18
 307, 22
 VII, 21, 11
 29, 10
- Flavius Joseph
Ant. Iud.,
 VI, 123
 XIV, 215
 XVIII, 65-80
 XIX, 24, 29, 104
- Hérodien
 I, 17, 6
- Hérodote
 II, 28
 156
- Hesychius (éd. Schmidt)
 II, p. 407, 52
- Horace
Epist.,
 I, 17, 58-61
Od.,
 I, 37
- Horapollon
Hieroglyphica.
 41
- Isidore de Séville
Etymol.,
 III, 12
- Jamblique
De Myst.,
 VII, 2
- Jérôme (saint)
 23, 152 (Patr. Lat.)

Julien (éd. Bidez)

Epist.,

60

112

Juvénal

I, 26-30

IV, 1-33

108-109

VI, 82-84

488-490

522-541

580-581

VII, 26-29

VIII, 26-30 et 33

IX, 20-22

XII, 26-28

XIII, 92-93

XV, 1-13

45-46

Lactance

Divin. inst.,

I, 11

21

Lampride

Comm.,

9, 4

16, 2

Alex. Seuer.,

26

Lucain,

V, 402-406

VIII, 478

542-544

823

831-834

IX, 159

X, 14-19

59-60

63-65

158-159

172-187

474

Lydus

De Mens.,

IV, 45

48

57

59

Macrobe

Saturn.,

I, 7, 14

7, 16

17, 1

20, 13-18

Manéthon (éd. Waddel dans Coll.

Loeb). frag. 79

Martial

II, 14, 7-8

III, 20, 10-11

IV, 42, 1-6

VII, 87, 2

87, 5

99, 1-2

VIII, 48

81, 1-2

IX, 29, 6

X, 48, 1

XI, 11, 1

13, 1-7

47, 1-4

XII, 28 (29), 19-20

Memnon

31,9 (= *F.G.H.*, III, B, p. 352)

Ménologe Rustique

CIL, I², p. 280-281

Minucius Felix

Octavius,

XXII, 1

XXV, 9

XXVIII, 8-9

Ovide

Amores

I, 8, 73-74

II, 2, 25-26

13, 7-18

III, 9, 33-34

Ars amat.,

I, 77-78

III, 315-318

393

- 463-466
633-635
Fastes,
I, 453-454
Metam.,
I, 747-749
IX, 667-797
XV, 826-828
Pont.,
I, 1, 37-38
I, 51-54
Tristes,
II, 287-288
297-298
- Paulinus Nolanus
XIX, 111-113
XXXII, 119-120
- Perse
V, 186-188
- Pétrone
Satiric.,
31
34
35
68
- Philocalus
Kalendarium a. 354
CIL, I², p. 260, 262, 270, 274, 276
- Philon
Legatio,
22
75 sq.
159-160
162
166
188
388
- Philostrate
Vita Apollon.,
V, 27 sq.
- Pline l'Ancien
H.N.,
VII, 54
VIII, 131
- 185
X, 122
XIX, 101
XXIV, 28
XXVI, 4
XXVIII, 54
XXIX, 93
XXXI, 63
XXXIII, 41
XXXV, 113
XXXVI, 71
103
- Pline le Jeune
Epist.,
V, 10, 6
VIII, 20, 2
X, 5 (4)
6 (22)
7 (23)
10 (5)
Paneg.,
31, 2
49, 8
- Plutarque
De Iside,
2
3-6
12-19
22
33
35
36
38
39
52
60
65
68
Marius,
17, 8
31, 1
Sylla,
9, 6
24, 7
27, 11
Pomp.,
49, 6 et 76, 5

- Ant.*,
 24
 26, 3
 33, 2
 54, 6
 60, 3
 75
 87
Galba
 23, 4
 Polemius Silvius
CIL, I², p. 261
 Polybe
 VI, 56
 Porphyre
De Abstin.,
 IV, 8
Epist. ad Aneb., dans Eusèbe,
Praep. euang.,
 V, 10, 6
Vita Plotini
 10
 Properce
 II, 1, 31-32
 16, 37-40
 33, 1-20
 III, 11, 27-56
 22, 16-18
 IV, 1, 17
 6, 21-22
 6, 57-68
 8, 39
 Prudence
C. Symm.,
 I, 630-631
 II, 355
 530
 532
 Pseudo-Augustin
 34
 Pseudo-Cyprien
Carmen,
 IV, 21-32
 Quinte-Curce
Alex.,
 IV, 1, 30
 Quintilien
 VI, 3, 57
 Rufin
Hist. Eccl.,
 II, 23
 24
 Rutilius Namatianus
De red. suo,
 I, 373-376
 Salluste
Catil.,
 24
 30
 44
 50
 56
 Sénèque le Philosophe
Apocol.,
 13, 4
De uita beata,
 26, 8
Epist.,
 51, 3
 77, 1
 77, 3
 83, 4
 108, 22
Apud Saint Augustin, *De ciuit. Dei*,
 VI, 10
 Sénèque le Rhéteur
Controuersiae
 X
Praef.,
 8
 Servius
Ad. Aen.,
 IV, 512
 609
 698
 V, 29
Ad. Georg.,
 I, 169
 Solin
 XXXII, 19

Spartien

Adr.,
12
Caracall.,
9, 11
Pescenn. Niger,
6, 8
Seuer.,
17

Stace

Silvae,
II, 1, 72- 75
III, 2, 101-116
V, 3, 244-245
V, 5, 66- 69
Theb.,
I, 718

Strabon

V, 4, 8
X, 5, 4
XIV, 5, 15
XVII, 1, 11
I, 17
I, 27

Suétone

Caesar,
39, 1
42, 2
52
79, 4
Aug.,
17, 1
32
43, 2
93, 1
98, 2-3
Tib.,
14, 6
36, 1-2
52, 5-7
69
Calig.,
13, 1
16, 4
22, 3
22, 4
23, 1-2

24, 2
25, 4
36, 1
49, 2
54
56, 1
57, 10
Claud.,
22, 1
28, 1
Nero,
19, 1-2
20, 5
45, 1
47, 2-3 et 56, 1
Galba,
14, 2
Otho,
12, 2
Vesp.,
7
19, 5
Titus,
5, 4
Domit.,
1, 4

Suidas (éd. Adler)
I, p. 503

Tacite

Ann.,
I, 54
II, 59-61
85, 5
VI, 24, 3
XI, 15, 1
XIV, 44 et 60
XV, 36, 1-4
XVI, 6, 2
Hist.,
I, 11, 1
I, 22, 3-5
III, 74, 1
IV, 81-82
84
V, 5

Tertullien

Ad. Nation.,
I, 8

- | | |
|---------------------------|---|
| 10, 17 | VII, 3, 8 |
| 10, 18 | IX, 2, 3 |
| <i>Aduer. Marc.</i> , | 14, 3 |
| I, 13 | Varron |
| <i>De exhort. cast.</i> , | <i>De lingua lat.</i> , |
| 13 | V, 10 |
| <i>Apol.</i> , | <i>Apud</i> Servius, <i>Ad Aen.</i> , VIII, 698 |
| VI, 8 | <i>Apud</i> Saint Augustin, <i>De diuit.</i> |
| Théophraste | <i>Dei</i> , |
| <i>Caract.</i> , | VI, 2 |
| 21 | XVIII, 5 |
| Tibulle | <i>Apud</i> Tertullien, <i>Ad. Nat.</i> , I, 10, 17 |
| I, 3, 23-34 | et 18 |
| 7, 23-54 | Végèce |
| Tite Live | <i>Epit. rei milit.</i> , |
| XXV, 1, 6-12 | IV, 39 |
| XXXIX, 8 sq. | Velleius Paterculus |
| <i>Perioch.</i> , | <i>Hist.</i> , |
| LV | II, 82, 4 |
| Valère Maxime | Virgile |
| I, 3, 3 | <i>Aen.</i> , |
| 3, 4 | VIII, 696-706 |

B. Inscriptions et papyrus

- | | |
|--|---------------|
| A.E., | B.G.U., |
| 52, 159 | 176 |
| <i>Arétalogie de Kymè</i> , | 423 |
| v. 2 | 632 |
| 5 | 1114 |
| 7 | 1200 |
| 25 | CE, |
| E. Bernand, <i>Inscr. gr. de Philae</i> , II, | 1 |
| 63 | 7 |
| 139 | 13 |
| 147 | 14 |
| 153 | 16 |
| 157 | 16 bis et ter |
| 159 | 19 |
| 168 | 21 |
| A. et E. Bernand, <i>Inscr. gr. et lat. du</i> | 26 |
| <i>Colosse de Memnon</i> , | 29 |
| 28-31 | 29 bis et ter |
| | 33 |
| | 40 |

45	
50	
58	
65	
72	
78	
83	
94	
96	
98	
104	
105	
110	
115	
119	
120	
130	
131	
141	
143	
144	
146	
147	
148	
149	
151	
152	
153	
156	
158	
160	
164	
168	
169	
173	
175	
176	
177	
178	
190	
191	
216	
Metz., A, 67	
71	
72	
73	
77	
B, 62-63	
Call., A, II, 114-115	
	119
	150-151
	B, I, 55
	58
	65
	80-71
	88
	<i>CIL</i>
	I ² , 1263
	III, 3
	52
	74
	882
	4413
	7771
	12.387
	IV, 334 ^{oc}
	V, 1142
	1248
	3465
	VI, 701
	702
	2193 = 4416
	3123
	10.117
	10.197
	31.893 a-b
	VIII, 2630
	X, 1497
	3615
	3618
	3640
	6219
	6423
	XI, 3822
	XIV, 2028
	4245
	5375
	<i>C.I.M.R.M.</i>
	356, 647-651, 693
	Degrassi, <i>Inscr. lat. rei publ.</i> ,
	196
	197
	244
	<i>Gnomon de l'Ideologue</i>
	82 et 94

<i>I.G.</i> ,	1699
II ² , 337	2037
1292	2052
VII, 540	2065
3198-3204	2087
3301 sq.	2088
XII, 5	2105
Suppl. 562	2106
XIV, 747	2113
809	2119
918	2123
1054	2124
1055	2126
1085	2127
1102	2128
1105	2136
1107	2141
1109	2142
1110	2148
1453	2153
1842	2155
2338	2156
<i>I.G.R.R.</i> ,	2157
I, 1049	2173
1210	2174
1255	2180
1256	2181
1603	2204
<i>Inscr. Creticae</i> ,	2215
II, xx, 7	2484
III, iv, 14	2616
<i>Inscr. de Délos</i>	2617
1403	2618
1412	2619
1415	2620
1416	2621
1417	2622
1442	2623
1445	<i>ILS</i> ,
1452	4395
1510	Letronne, <i>Recueil des inscr. gr. et lat.</i>
1521	<i>de l'Égypte</i> , II,
1525	222
1526	246
1527	<i>O.G.I.S.</i> ,
1528	I, 56
1531	90
1532	678

<i>Pap. of Brit. Mus.,</i>	96
II, 260, 1.38 et 71	99
	110
<i>Pap. Fouad,</i>	111a
8	111b
	111d
<i>Pap. Michigan</i>	112
4527	114
4528	116
<i>Pap. Oxyrh.,</i>	117
1380	119-126
1242	CE, 58
	144
Peek, <i>Grab-Epigramme</i>	156
1907	159
Preisendanz, <i>Papyri Graecae Magicae</i>	254
I, p. 148, 2445	257
	292
S.E.G.,	313
VIII, 548-551	155
XIII, 601	159-172
	171
<i>Syll.,</i>	173-245
I-2	247-248
5	252-253
16-33b	256
30	267-351
33b	267
48	274a
48-62	286-288
54a	291
73	296
73-78	298
82	305
83a	312
84	313
88	377
90	410
91-126	698
94	757

4. ADDENDUM

Afin de fournir au lecteur la bibliographie la plus complète possible et la plus à jour, dès à présent, nous lui signalons qu'un certain nombre de volumes sous presse ou en préparation dans cette même série des *Études Préliminaires* seront consacrés à la publication de documents égyptiens, à l'édition de

sources isiaques ou à l'examen de questions relevant plus ou moins directement de l'étude des cultes égyptiens en Italie. Outre les volumes déjà annoncés dans nos notes, nous voulons aussi attirer l'attention sur quelques ouvrages qui pourront être intégrés dans le présent travail aux endroits suivants:

- p. 106, n. 4: L. Castiglione, *Vestigia. Foot and Footprint in the Symbolism of the Oriental Religions in the Graeco-Roman World*.
- p. 192, n. 3: W. Hornbostel, *Sarapis, Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*.
- p. 230, n. 1: J. G. Griffiths prépare une nouvelle édition des *Métamorphoses* d'Apulée.
- p. 265, n. 5: Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée pendant l'époque hellénistique*.
- p. 266, n. 3: Ph. Bruneau, *L'Iseion d'Érétrie*.
- p. 359-360, n. 5: M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*.
- p. 360: R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix*.
- p. 452, n. 1: J. Wytzes, *Der religiöse streit am Ende des 4. Jhdts in Rom*.
- p. 453, n. 1: G. M. Manganaro, *Carmen contra paganos. Testo, apparato critico, traduzione, commento*.

A propos du récit de Tite Live sur l'affaire des Bacchanales (cfr p. 359-360, n. 5), on doit citer: D. W. L. van Son, *Livius' behandeling van de Bacchabalia*, Groningue, 1960; A. J. Festugière, *Ce que Tite Live nous apprend sur les mystères de Dionysos* dans *M.E.F.R.*, 66 (1954), p. 79 sg.

INDEX ANALYTIQUE

- A balnearibus 79, 132, 141, 436
 Abano cfr Aquae Aponi
 Abstinence 138, 156, 231, 233
 Acerra cfr Acerrae
 Acerrae 49, 82, 127, 135, 328, 347
 M. Acilius Aviola 402
 Acorée (prêtre égyptien) 377
 Acteurs de théâtre 102, 228, 318, 323, 399
 Actium (bataille d') 244 sq., 317, 374, 379, 382, 383, 384, 387, 396
 Actor 102
 Adlector (d'un collège isiaque) 146
 Adramythium 313
 Adrastia 110
 Adriatique 327, 343, 345, 346
 Adrien 131, n. 9, 170, 177, 178, 419-427, 428, 448, 449, 461
 Aeclanum 348, 354, 414
 Aedes 93, 107, 108, 186, 441
 Aedilis lustralis 82
 Aeditimus 130
 Aedituus ab Isem Pelagiam 186
 Aegypta (affranchi de Cicéron) 317
 Aegyptus (cognomen) 321
 T. Aelius Antipater 79
 L. Aemilius Paulus 374
 Affranchis
 Nomenclature et onomastique 28, 33, 36, 48, 54-64, 68, 304, 323, 402
 Propagateurs des cultes isiaques 8, 13, 67, 87, 323, 402
 Fidèles des dieux égyptiens 34, 76-77, 88-93, 96-97, 99-100, 108, 109, 127, 130, 152, 210, 240, 258, 390-392, 465
 Fidèles des dieux égyptiens à Délos 271, 272, 305
 Agathè Tychè 185
 Agathocle 261
 Agénarich (fils du roi des Alamans surnommé Serapion) 29, n. 1
 Ager Aequeculorum 467
 Ager Falernus 347
 M. Agrippa 386-387, 393, 396
 Agrippina vere Memfiana 50-51
 Agrippine l'Ancienne 395, 403
 Aïôn 196, 447-449
 Alba Fucens 346
 Albula-Isis 110, 190
 Alexandre le Grand 213, 377, 379, 383, 411
 Alexandre-Sévère 107, 132, 443, 453, 461
 Alexandria (prêtresse) 128, 130
 Alexandria (cognomen) 321
 Alexandrie 9, 126, 165, 172, 185, 245, 379, 382, 383, 420-421, 424-425, 436, 448
 Rapports de l'Italie avec Alexandrie 319-320, 329, 330
 Visite des empereurs à Alexandrie 398, 407 sq., 421, 441-442
 Alexandrins
 (en Italie) 25, 32-33, 46, 48, 49, 73, 102, 122, 132, 133, 257, 315, 321-329, 403
 (à Délos) 273
 (dans l'onomastique en Italie) 28, 32-33, 38, 40, 42, 44, 48, 66, 72, 132
 (dans le culte) 71-75, 79, 136, 188
 (jugement sur les) 244-245, 409, n. 3
 Alexandrinus (cognomen) 321
 Alföldi, A. 6-7, 220-221, 371, 433
 Altilia cfr Saepinum
 Altinum 343-344, 354
 Ambassades 257, 315 sq., 332, 419
 Amelia cfr Ameria
 Ameria 50, 364
 Ammon 19, 25, 46, 280
 Ammon (noms tirés d') 28, 37-39, 54, 64, 65, 66
 Ammonius (gentilice) 28
 Amorgos 265
 Amphores 84, 194, 218

- Amulettes 18, 162, 336
 Ancona cfr Ancone
 Ancône 346, 359
 Angera 108, 345, 350
 Animaux dans la religion égyptienne
 125, 211, 214, 242, 248, 250
 T. Annii Milo 373, 374
 Annii Serapidorus 27
 Anthemus 267
 Antinoopolis 422
 Antinoüs 116, 160, 422-424
 Antium 346
 Antoine 10, 36, n. 1, 245, 317,
 318, 378-384, 393, 394, 395, 396,
 397
 Antonia (fille d'Antoine) 395
 Antonin le Pieux 427-428
 Antonius 324, 418-436
 Anubiaceus 45, 80, 82, 102, 145, 210,
 433, 446
 Anubis 84, 85, 86, 88, 108, 110,
 135-136, 160, 162, 184, 203, 204,
 208-211, 219, 246, 247, 248, 249,
 267, 280, 306, 308, 309, 313, 332,
 404, 433-434, 436, 440, 451
 masque d'Anubis 124-125, 210-
 211, 378, 391, 433
 canopes à tête d'Anubis 125-
 126, 206, 434
 Anubis Augustus 184, 210
 Anubis (noms dérivés d') 39, 46, 47,
 55, 64, 65, 66
 Aoste cfr Augusta Praetoria
 Apellicon 274
 Aphrodite 200, 279, 364, 383
 Aphrodite-Hathor 215
 Apis 162, 212-214, 242, 248, 277,
 n. 4, 307, 380, 385, n. 1, 388, 393-
 394, 398, 414, 420, 422
 Apis (noms tirés d') 39, 46, 47, 55,
 64, 65, 66
 Apocolocyntose 227
 Apollon 200, 269, 270, 280, 309, 311,
 384, 397
 Apollon-Harpocrate 109, 200, 201,
 309
 Apolloniastes 270, 311
 Apollonius (mage égyptien) 325,
 n. 3, 401
 Apollonios (prêtre égyptien de Délos)
 257, 275-276
 Apollonius de Tyane 409-410
 Apologistes chrétiens 244, 251, 434
 Apparitores 80, 101, 141
 Appien 270, 376
 Apronianus 81, 90, 467
 Apulée 34, 114, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 122, 123, 124, 129, 136,
 139, 142, 155, 169, 181, 183, 207,
 217, 219, 230 sq., 241, 250, 307,
 362, 399, 465
 Apulie 65, 72, 77, 96-100, 160, 163,
 164, 166, 340, 341, 348, 354, 460
 Aquae Albulae 190
 Aquae Aponi 344
 Aquanigra 93, 108, 341
 Aquilée 31, 48, 72, 74, 77, 94, 96,
 103, 104, 120, 127, 162, 187, 210,
 327, 332, 342, 343, 351, 353, 354
 Aquileia cfr Aquilée
 Aquino cfr Aquinum
 Aquinum 347
 Arc de Galère à Salonique 447-448
 Archiereus 114
 Archiprêtres 113
 Arcus ad Isis 415, 416
 Archiprêtres 134
 Arcus Argentarii 438
 Area 240, 243
 Areios (philosophe alexandrin) 379
 Arétalogies 173-174, 179, 182, 187,
 197
 Aricia 212, 214, 240, 241, 347
 Ariminum 345, 354
 Aristocratie romaine 451-455, 467
 Arkarius 90
 Arno cfr Arnus
 Arnobe 373
 Arnouphis 74, 127, 187, 429-432
 Arnus 345
 Arpocrates 27
 Arretium 50
 Arsinoe (cognomen) 322
 Artemis 309, 311
 Artisans 106, 258, 371
 Artistes égyptiens et alexandrins
 318, 324, 371
 Ascoli Piceno cfr Asculum

- Asculum 3, 108, 190, 241, 346
 Asie (province romaine d') 312
 Asie mineure 73, 311-314, 331, 411
 Assistants des prêtres 114, 130-131
 Assouan 329
 Astarté 279
 Astragalus 130
 Astrologues 33, 114, 121, 124, 318,
 390, 401, 404
 voir aussi devins égyptiens
 Atargatis 370
 Aternum 102-103, 346
 Aternus 346
 Aterno cfr Aternus
 Athéna 416-417
 Athénée 51
 Athènes 264, 265, 266, 269, 331,
 388
 Athlètes alexandrins 27, 73, 132,
 141, 324, 436
 Atina 347
 Atinum cfr Atina
 Atticus 317-318
 Attis 393, 452
 Audii 303
 Augsburg 343, 344
 Augusta Bagiennorum 345
 Augusta Poppaea Sabina 84
 Augusta Praetoria 344, 353
 Augusta Taurinorum cfr Turin
 Augusta Vindelicorum cfr Augs-
 bourg
 Auguste 8, 10, 88, 92, 102, 155, 326,
 330, 343, 358, 369, 378, 385-389,
 394, 396, 400, 441
 Aula Isiaca 18, 371, 400
 Aurelia Severa 108
 Aurélien 443, 445
 L. Aurelius Apolaustus Memphius
 51
 M. Aurelius Asclepiades 73, 132,
 436
 M. Aurelius Demetrius qui et Harpo-
 cration 27, 436
 M. Aurelius Heron 132
 Aurelius Mithres 34, 465
 M. Aurelius Sarapion 27
 Aurelius Serapiacus 464
 Aurelius Victor 440
 Ausser 345
 Autels 106, 108, 109, 218, 239, 240,
 243, 278, 281, 365, 366
 Auteurs latins 15, 244-251
 Auxilia 218
 Auximum 346, 353
 Avienus 168
 C. Avilius Ligurius Lucanus 80
 Aventin 221, 462, 463, 464, 466
 Avidius Cassius 432
 Avocat 156, 232
 Baal 437, 461, 464
 Babullii 303
 Bacchanales 155, 282, 360
 Bacchus 197, 360
 Bacchylide 51
 Baechler, J. 8-9, 13, 68, 152
 Bain 231, 232
 Base 109
 Basilides 408-409, 410
 Bastet 189
 Bathylle (danseur alexandrin) 102
 Bayet, J. 358
 Beaujeu, J. 415, 416, 435, 436
 Beauregard, O. 2
 Becatti, G. 150
 Becher, I. 10, 12, 246
 Bellum Alexandrinum 317, 320
 Bellona 363, 433
 Bene cfr Augusta Bagiennorum
 Bénévent 3, 11, 16, 31, 48, 50, 81,
 104, 107, 126, 180, 213, 240, 241,
 242, 243, 346, 348, 354, 415, 416
 Beneventum cfr Bénévent
 Béotie 264, 265, 266, 267
 Bergman, J. 174
 Bès 162, 214-215
 Bès (noms tirés de) 39-40, 46, 47,
 56
 Bettona cfr Vettona
 Bivona cfr Hipponium
 Blanchisseurs 105
 Boeuf 307, 380
 Bologne 31, 50, 345, 466, n. 1
 Bömer, F. 89
 Bonneau, D. 205
 Bonner, C. 229
 Bononia cfr Bologne

- Boscoreale 347
 Boscotrecase 178
 Boucle d'Horus 150, 199
 Boulangers 105, 258
 Boutiquiers 105, 370
 Bovillae 347
 Brady, Th. 27, 166, 256
 Brenner 343, 353
 Brescia cfr Brixia
 Brindisi cfr Brundisium
 Brixia 344
 Brogitaros 372
 Brundisium 47, 65, 72, 77, 96-100, 135, 160, 163, 164, 166, 190, 262, 303, 340, 341, 347-348, 351, 354
 Bryaxis 192
 Bubastiaca 46, 145, 190
 Bubastis 31, 46, 110, 111, 119, 145, 160, 189-190, 309
 Bulla 201
 Burel, J. 5, 440
 Busiris (cognomen) 321
- Caducée 124, 210, 218
 Caecilia Polla 267 et n. 2
 Caecilius Phoebus 81, 111
 Caecinia Lolliia 452
 Caere 345
 Caesonia 397
 Cagliari 92, 348
 Caissier 81, 90
 Calabre 65, 72, 77, 96-100, 160, 163, 164, 166, 303, 340, 341, 348, 351, 354, 460
 Calendriers 73, 122, 132, 204-205, 217, 220-221, 221-230, 400, 405
 Caligula 10, 75, 102, 107, 152, 227, 228, 325, n. 3, 395-401, 403, 427
 Callimaque 281
 Calor 346
 Calore cfr Calor
 Caltilia Diodora 46, n. 3, 110, 189
 Caltilius P... 107, 421
 Calventina Severina 108
 Campanie 3, 47, 65, 72, 73, 76-77, 78, 82, 96-100, 160, 162, 163, 164, 166, 257, 271, 303, 327, 328, 331, 339, 341, 342, 347, 361, 460
 Camurenien Verus 108
- Canope 109, 125-126, 132, 188, 243, 245, 246, 307, 323, 417, 426
 Canopes (vases) 125-126, 206-207, 307, 434
 Canopus (édifice) 81, 107, 243
 Canopus (cognomen) 321
 Cantates 326, 398, 403
 Capitole 188, 359, 363, 366, 371, 374, 400
 Capodistria cfr Iustinopolis
 Capoue 255, 347, 352, 354
 Capua cfr Capoue
 Caracalla 33, 34, 93, 107, 109, 110, 134, 152, 194, 400, 425, 439-442, 453, 455, 464, 465, 537
 Carales cfr Cagliari
 Carie 313, 364
 Carinola 347
 Carthage 9, 270
 Casa dei Dioscuri 105
 Casa di Loreio 105
 Casion 308
 L. Cassius Eutyches 133, 135
 L. Cassius Hermodorus 103
 Castagnettes 123
 Castel Sardo 108, 348
 Castra Misenatium 325
 Catana 348
 Catane cfr Catana
 Catilina 368
 Caton le Jeune 367, 369
 Catulle 248, n. 7
 Caunus 313
 Ceionius Rufius Volusianus 116, 452
 L. Ceius Privatus 93
 Cella 107, 110, 239, 240, 243, 278
 Cellarius 130-131
 Cenchrées 114, 115, 122, 136, 140, 142, 219, 231, 235
 Centorbi cfr Centuripae
 Centurion 93, 108
 Centuripae 215, 348
 Cerbère 193, 196
 Cereatae Marianae 347
 Cervetri cfr Caere
 César 102, 244, 317, 318, 319, 320, 365-377
 Césarion 379, n. 2

- Chalcis 265, 266
 Chambellan 323
 Champ de Mars 122, 387, 393, 400
 Chanteurs 114, 121-123, 134, 146, 218
 Chants 139, 146-147, 399
 Charites 311
 Chat 120
 Chérémon de Naucratis 325, 403, 404
 Chéronée 266
 Chevaliers 79, 88, 101, 272, 324
 Chien 306
 Chios 313
 Chiusa-Sabiona cfr Sublavio
 Choiach 205, 222-224, 226
 Chou 431
 Chrétiens 30, n. 3, 138, 432, 434, 439
 Christianisme 79, 143, 220, 444-445 et n. 2, 450, 454, 455, 467
 Chypre 264, 316, 367
 Cicéron 33, 49, 244, 247, 248, 250, 317, 318 et n. 2, 320, 323, 358, 364, 365, 367, 368, 372, 376, 381
 Cippes 34, 82, 106
 Circei 346, 417, 467, n. 3
 Circeo cfr Circei
 Circuitus 109
 Circus Maximus 387
 Circus Varianus 423
 Cisalpine 332, 343
 Civitate 344, 350
 Civita Castellana cfr Falerii
 Civitas Camunnorum cfr Civitate
 Clarissimes 79, 445, 446, 452 sq., 455
 Classis alexandrina 141
 Claude 227, 323, 327, 343, 359, 401-402, 404
 Ti. Claudius Balbillus 404
 Cléa 151
 Cléandre (favori de Commode) 435
 Clément d'Alexandrie 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 307
 Cleopatra (cognomen) 322
 Cléopâtre 5, 86, 211, 244, 245, 246, 317, 375-376, 377, 378-384, 396, 398
 Clergé égyptien 113, 259
 Clergé isiaque: 75, 113-143, 259, 455
 voir aussi prêtres, sacerdoce et *sacerdos*
 P. Clodius 365-373, 374, 377
 Clodius Albinus 437
 Cnide 374
 Cognomina gréco-orientaux 31, n. 1, 36, 54-64, 68-69, 76, 304, 321, 322
 Cognomina théophores 25-49
 5e cohorte prétorienne 93, 108
 Coiffures d'Harpocrate 199
 d'Isis 170, 178, 180, 181, 184, n. 5, 216, 313, 439, n. 1, 463
 égyptiennes des grandes dames romaines 184, n. 5, 395
 Colin, J. 396
 Collèges 362, 367-370, 377, 386, 402
 Collèges isiaques 74, 103, 108, 144-146, 147, 148, 362, 370, n. 2, 386-387, 388
 Collegium Serapis et Iunonis 190
 Collier 110
 Colonnade 109
 Colonnes 106, 109, 242
 Colonne aurélienne 429, 432, n. 2
 Commerçants romaines 258-259
 en Sicile 261-263
 dans le monde grec 264-311
 à Délos 268-311
 en Asie Mineure 312-314
 en Egypte 319-320, 330
 en Italie 350-351
 dans les cultes isiaques 13, 67, 73, 74, 102-106, 258
 Commode 79, 125, 132, 211, 220, 323, 425, 428, 432-436, 440, 441, 449, 461
 Concordia 343-344
 Constance Chlore 447
 Constantin 209, 451
 Consul 73, 402
 Consularis aedium sacrarum 446
 Contrascriptor 90
 Corfinium 346
 Corinne (maîtresse d'Ovide) 86, 169, 208
 Corinthe 264, 265, 270

- L. Cornelius Chrysogonus 364
 P. Cornelius Scipio Nasica (surnommé Serapion) 25, 35, n. 6, 49
 Cornelius Tages 105
 P. Cornelius P.f. Victorinus 110
 Cornelius Victorinus 80
 Cornucopia 179, 187, 200, 364, 399, n. 1
 Corporati 145, n. 2
 Corpus pausariorum et argentariorum 105-106, 109, 207, 370
 Cos 313
 Cossinus 324
 Cottii 303
 Coudée de la Justice 118
 Cour à portiques des temples isiaques 239, 240, 241
 Courcelle, P. 228
 Couronnes 110, 231, 305, 311, 371
 voir aussi coiffures
 Cremona 344, 345
 Crémone cfr Cremona
 Crescens (esclave de Titus) 414
 Crète 104, n. 5, 186, 268
 Crispinus 323, 417
 Croix ansée 177
 Culte journalier 139-140, 217
 Culte impérial 396, 413, 419
 Cultores Serapidis 27, 108, 135, 467
 Cultrix deae Phariae 186
 Cumae 267, 303, 311, 347
 Cumes cfr Cumae
 Cumont, Fr. 89, 143, 156, 256, 440
 Curator classis annonariae alexandrinae 102, 110, 133, 154
 Curia isiaque 146
 Cuspius Pansa 89
 Cybèle 108, 135, 155, 240, 282, 344, 348, 359-360, 363, 371-372, 389, 393, 402, 414, 426, 427, 428, 433, 434, 436, 444-445, n. 2, 452, 459-460, 467-468
 Cyclades 265, 267, 270, 331
 Cynthia (maîtresse de Properce) 86, 169
 Cyrénaïque 74, 133

 Dacie 79, n. 3, 107, 416
 Dadophore 218
 Dalmatie 103, 147, 327, 346, 449
 Danses 75, n. 1, 214
 — Datus 107
 Dea Nilotis 188
 Dea Syria 177, 172, 370, 404
 Dèce 446
 Decurialis scriba 80
 Décurion 81, 90, 101, 102, 110, 141
 Décurions isiaques 146
 Décurion quinquennal isiaque 130, 238
 Dédicaces (raisons des) 153-154, 309-310
 Deiotaros 372
 Delia (maîtresse de Tibulle) 86, 122, 169
 Della Corte, M. 83, 85
 Délos 117, 141, 148, 167, 186, 196, 206, 256, 258, 259, 262, 264, 265, 268-311, 314, 319, 320, 331-332, 350, 443
 Demi-monde 85-87, 143, 248
 Déméter 176, n. 1, 180, 187, 419
 Démétrios (prêtre de Délos) 276
 Démétrios de Phalère 281
 Démétrios le Topographe 318
 Derchain, Ph. 409
 Devins égyptiens 318, 325 et n. 3
 voir aussi astrologues
 Dewandel, A. 7, 68
 Diane 110, 190, 309, 381
 Dictator 82
 Dietrich, D. 11
 Diffusion des cultes isiaques en Italie 335-354
 Dill, S. 4
 Dioclétien 220, 444, 446-449, 454
 Diodore 33
 Dion 316
 Dion Cassius 74, 246, 374, 376, 377, 379, 381, 386, 398, 429, 436
 Dionysos 196-197, 199, 204, 245, 280, 383-384, 397, 419
 Dioscoros 132
 Dioscures 105, 280, 308, 309, 447
 Dis 193
 Documents archéologiques 16-19
 épigraphiques 15-16, 19
 littéraires 15, 19

- Dolichenum de l'Aventin 461, 462, 463, 464
Dolichenus 190, 195, 197, 441, 444-445, n. 2, 459-464
Domitien 107, 213, 215, 323, 414-417, 427
Dons (nature des dons offerts aux dieux égyptiens) 106-112, 305, 309, 310, 443
Dos Trento 344
Douat 235
Dow, S. 256
Drexler, W. 3
Dromos 92, 108, 239, 240, 241, 277, 278
Drusilla (fille de Caligula) 397
Drusilla (soeur de Caligula) 397
Drusus (fils de Tibère) 394
Drusus (frère de Caligula) 395
Dunand, F. 189
Duovir 82
Duovir curator kalendariorum rei publicae 82
- Eau sacrée du Nil dans le culte 84, 116-118, 126, 139, 149, 194, 204-207, 239, 281-282, 307
Ecclésiastéron 147, 239
Edifice d'Eumachie (à Pompéi) 105
Edile 82, 83
Egger, R. 51
Ulpius Egnatius Faventinus 452
Égypte 259, 262, 264, 273, 274, 282, 315-330, 385, n. 1, 396-398, 412, 439
Égyptiens
 en Italie 25, 32-34, 46, 48, 49, 51, 75, 102, 228, 258-259, 275, 316-318, 321-329, 426, 507
 à Délos 273, 275, 306
 dans l'onomastique en Italie 28, 32-34, 38, 40, 42, 44, 48, 66, 72
 dans le culte 71-75, 107, 110, 120, 127
 jugement sur les Égyptiens 244-245
Égyptisant (caractère) et égyptianisation 73, 137, 141, 177-178, 208, 242, 259, 311, 329, 426, 464
- Égyptomanie 17-18, 160, 371, 396-398, 403-404
Égyptophilie 17, n. 2, 395, 396, 398, 400, 404
Elagabalum 543
Electus (Égyptien *a cubiculo* de Commode) 323
Élée 303, 308
Éleusis 234, 388, 402
El Gabal 443
Émathie 265
Embès 74, 116
Émèse 437, 443
Émille 65, 72, 76, 96-100, 160, 161, 163, 164, 166, 337, 341, 345, 353, 354, 460
Empereurs 154, 167, 385-386
 voir aussi aux différents noms d'empereurs et à voyages
Enceinte sacrée 239, 241
Enfants dans les cultes isiaques 8, 81, n. 7, 150-151, 189
Ennius 247, n. 6
Epaphus 214
Epaphus (cognomen) 39, 46, 55, 64, 65
Éphèse 313, 316, 383
Épistyle 108
Érétrie 265, 266, 311
Ermopolis 74, 128
Ermopolis (cognomen) 74, 128, 321
Éros 199, 200, n. 9
Esclaves
 dans l'onomastique 25, 28, 33, 35-36, 48, 54-64
 égyptiens 317-318, 322-323, 398, 414
 à Délos 272, 304, 305
 dans le culte isiaque 8, 13, 67-69, 76-77, 81, 88-91, 94, 96-100, 101, 110, 130, 258, 266, 328, 344
Esculape 193
Esquilin 180, 466, n. 1
État (attitude envers les cultes isiaques) 143, 152-153, 357-455
Éthiopiens 75, 228, 328, 399
Étrangers dans les cultes isiaques 96, 98, 99, 328-329
 voir Égyptiens et Éthiopiens

- Étrurie 47, 66, 72, 76, 77, 82, 96-100, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 338, 341, 345-346, 353, 460
 Étrusques 9, 18
 Eubée 265, 266, 331
 Eucerus (esclave d'Octavie) 102
 Eumène 269
 Eunnuchi ex Aegypto 318
 Euripe 83, 105
 Ex-voto 91, 112, 162, 199, 280-281, 305, 310

 Fabia Aconia Paulina 452
 D. Fabius Florus Veranus 82, 102
 Faenza cfr Faventia
 Faesulae cfr Fiésole
 Faleria 208, 224, 226, 227, 345, 455
 Falerii 31, 82, 240, 346
 Fano cfr Fanum Fortunae
 Fanum 108, 240, 344, 467
 Fanum Fortunae 345
 Faucon 120, 201, 202, 415
 Faustine (Diva Faustina) 427
 Faustine (Faustina Iunior) 427
 Faventia 345
 Fayoum 329, 421
 Felicitas 363, 364, 435, 448-449
 Femmes 47, 64, 85-88, 94, 99, 127, 143, 169, 189-190, 214, 310
 Festinus 90
 Festugière, A. 174
 Fêtes isiaques 140, 217-230, 400, 454
 Fidèles 140, 141, 144-151, 218
 Fiésole 93, 110, 161, 188, 207, 345
 Flamen Serapis et deorum 135
 Flamine de Rome et d'Auguste 82
 Flaviens 407-417
 Flavius Joseph 83, 210, 391-392, 399, 413
 Fleuves 350
 Florence 31, 163, 182, 345
 Florentia cfr Florence
 Florianus Squarciapino, M. 9-10
 Flûtes 123
 Flûtistes 102, 218, 323
 Foi (raisons de la foi isiaque) 152-156
 Fonctionnaires (hauts fonctionnaires impériaux) 78-79, 94, 152
 Forlimpopoli cfr Forum Popilii
 Formiae 346
 Fortuna 110, 179, 185, 186
 Fortuna Primigenia 110, 185, 186, 215, 363, n. 5
 Fortunatus 90
 Forum Cornelii 345
 Forum Novum 346, 350
 Forum Popilii 92, 345
 Frascati cfr Tusculum
 Fraser, P. M. 166, 256
 Fugier, H. 142
 Fullones 105, 370

 Gabinius 316, 319, 366, 373, 379, n. 2
 Galba 405
 Galère 447
 Gallien 445
 Geminus de Rhodes 223
 Gênes 343, 344
 Genius Augusti 388
 Gentilice 28, 70, n. 1
 Genua cfr Gênes
 Germanicus 393-395, 396, 398, 403
 Géron II 261
 Géta 425, 437, 442
 Globe 179, 364, 442
 Gordien III 445
 Gouvernail 179, 181, 363-364
 Grammateus 114, 119, 120
 Grand prêtre 114-115, 140, 144, 155, 219, 230-231, 233
 Lucius Granius 306
 Gratien 107, 220, 450-451
 Grèce 141, 264-311, 331
 Gréco-Orientaux dans le culte isiaque 7, 8, 14, 71-75, 76, 79, 98, 113, 133, 154, 163-165, 198, 258
 Grecs d'Italie 66, 74, 267, 271, 272, 303
 Grecs dans l'onomastique 38
 Griffiths, J. G. 223
 Guastalla 345
 Guérisons 111, 281, 408-409, 430, 442
 Guey, J. 429-430
 Guimet, E. 3-4, 171

Gunther, R. 171, 172, 370
 Gymnasium 85, 105

 Hagiophores 128, n. 4
 Hammonius (agent de Ptolémée
 Aulète) 33, 316
 Hannibal 255
 Harder, R. 174, 204
 Harendotes 200
 Haroëris 198
 Harpe 123
 Harpocras (affranchi de Claude)
 323, 402
 Harpocras (glouton égyptien) 33
 Harpocras (médecin memphite) 33,
 324
 Harpocrate 78, 84, 109, 110, 125,
 135, 136, 150, 160, 161-162, 178,
 198-203, 228-229, 280, 306, 309,
 404
 Harpocrate (noms tirés d') 40-41,
 46, 47, 57, 64, 65, 66
 Harsomtous 199
 Haterii (relief des) 415
 Hathyr 205, 222-224, 226-227
 Hatzfeld, J. 269, 270, 271, 304, 319
 Hécate 452
 Heddernheim 463
 Héliogabale 443
 Héliopolis 387
 Héliosérapis 196, 425, n. 5
 Cn. Helvius Sabinus 83
 Héphaistos 311
 Héraclès 200, 280, 397
 Héraciskos 200
 Herculaneum 13, 75, 116, 122, 146,
 178, 214, 221, 240, 241, 347
 Hercule 433, 436, 447
 Herdonia 348, 354
 M. Herennius Faustus 330
 Herennius Priscus 81, 93
 Hermaïstes 270
 Hermann, A. 213
 Hermanubis 280
 Hermès 51, 121, 209-210, 270, 280,
 421
 Hermès-Aérios 429-431
 Hermetio (cognomen) 52
 Hermodorus (cognomen) 52

Hermopolis 421
 Hérodote 309, 416-417
 Hestia 133, 134, n. 5, 243
 Hesychius 149
 Heuresis 49-50, 224-228
 Heuresius (signum) 49-50, 228
 Hiereus 109, 123, 131
 Hiérodoule 109, 134
 Hiéroglyphes 136, 231, 233
 Hiérogrammate 114, 119-120, 127,
 137, 161, 187, 219, 430-431
 Hiérophones 134
 Hiérophores 128, n. 4
 Hiérostolistes 114
 Hilaria 225
 Hipponium 347, 351
 Histoire Auguste 288, 432, 433
 Histrie 65, 71, 77, 96-100, 160, 163,
 164, 166, 336, 341, 343, 460
 Gaius Holius 267
 Horace 208, 245, 246
 Horapollon 128
 Horoscope 120-121, 124
 Horus 8, 150, 160, 175, 176, n. 1,
 182, 187, 198, 199, 201, 202, 215,
 280, 415, 422, n. 4, 436
 Horus (Égyptien de Délos) 308
 Horus (noms tirés de) 41, 46, 47,
 58, 64, 65, 66
 Horus (philosophe égyptien) 168
 Hubaux, J. 409
 Hydraeum 82, 126, 307
 Hydreios 117, 206, 280, 307, 309, 311
 Hydries 83, 116-118, 125-126, 146,
 206

 Iconographie
 d'Anubis 209-210
 d'Apis 212-213
 d'Isis 176-181
 d'Osiris 161
 de Sérapis 192-193, 197
 Idiologue (Gnomon de l') 128, 129
 Iguvium 345
 Illyrie 346, 444
 Impérialisme religieux des Lagides
 256
 Incerti dans le culte 68-69, 76-77,
 96-100

- dans l'onomastique 36, 48, 54-64
 Industria 80, 82, 130, 345
 Ingénus
 dans le culte 76-78, 96-97, 99-100, 108, 127, 130, 392
 dans l'onomastique 35, 48-49, 54-64, 69-70
 à Délos 271, 272, 304, 305
 Inopos 281
 Insula Plumbaria 348
 Initiation 136, 140, 142, 144, 150, 155, 168, 209, 230-238, 399
 Initiés 113, 141, 142, 144-151, 218, 230-238
 Inscriptions 15-16, 19
 Inscription de Canope 113, 114, 219-220, n. 7
 Inscription de Rosette 113, 114
 Interpretatio romana 175, 183, 189, n. 3
 Intervention divine 144, 153, 309-310
 Introitus 109, 243
 Inventaire des temples 111, 190
 Inventio Osiridis 49, 122, 140, 149, 208, 221-228, 235, 249, 400, 402, 465
 Io 86 et n. 6, 214
 Iséum de Bénévènt 415
 Iseum Campense (Champ de Mars) 107, 121, 122, 125, 142, 181, 206, 215, 241, 242, 400, 405, 413, 414, 415, 424, 432, 434
 Iséum de Délos 278, 310
 Iséum de Pompéi
 sa reconstruction 81, 107
 description et style 239, 241-242
 Cella 110
 Dépendances 142
 Ecclésiastéron 147
 Fresques 119, 168, 207, 214
 Pastophorion 83, 84, 142, 239
 Péribole (fresques) 117, 120, 121, 124, 125, 136, 180, 201, 221
 Iséum de la *Regio III* à Rome 446
 Iséum de Sainte Sabine à Rome 233, n. 2, 237
 Isia 223-228, 230, 400
 Isiacus 45, 80, 145, n. 5, 247, n. 6, 446, 452, 455
- Isiaques
 situation économique 101-112
 situation ethnique 71-75, 163-165
 situation professionnelle 101-106
 situation sociale 75-100
 Isias 306
 Isidorus (affranchi de Cicéron) 49, 318
 Isis 159-170, 171-191, 279, 281, 310, 325, 414-417, 435-436, 447-448, 459-468
 Isis ἀνγή 182
 Isis (et Serapis) ἀλεξίκακοι 187
 Isis-Aphrodite-Anadyomène 180, 399, n. 1
 Isis Augusta 169, 175, 182, 183-184
 Isis-Bubastis 110, 180, 189
 Isis Capitolina 188-189
 Isis Courrotrophe 178-179
 Isis Curiana 365
 Isis déesse de l'au-delà et des morts 155-156, 167, 236-237
 Isis Domina 169, 182, 183
 Isis ἐπῆκοος 185
 Isis Euploia 279
 Isis-Fortuna 170, 179-180, 181, 184, 185, 187, 364, 404
 Isis Frugifera 187
 Isis Geminiana (nom de navire) 187, n. 2
 Isis guérisseuse 185, 188
 Isis-Hathor 125, 214, 215, 219, 307, 436
 Isis-Hygie 84, 279
 Isis Invicta 175, 182, 183
 Isis-Io 214
 Isis-Junon 462
 (Isis) Kupla 182
 Isis Lydia Educatrix 187
 Isis magicienne 183
 Isis-Menouthis 110, 126, 188, 206
 Isis Myrionyma 190-191
 Isis Ostiensis 188-189
 Isis panthée 190, n. 9
 Isis-Pelagia 180-181, 186, 209, 219, 279
 Isis Pharia 180-181, 186, 219, 220, 229

- Isis protectrice des femmes en couches 189, 281
 protectrice des tombes 167
 Isis Regina 169, 175, 182, 183
 Isis Restitutrix Salutis 169, 185
 Isis Salutaris 185
 Isis Sancta 182
 Isis σωζουσα 185
 Isis-Sothis 181, 306, 426, 427, 443
 Isis Taposiris 188, 279, 332
 Isis Triumphalis 169, 182, 183
 Isis-Tychè 52, 172, 185
 Isitychè 110, 185-186, 189
 Isis Tychè Protogeneia 186, 279
 Isis Victrix 169, 175, 182, 183
 Isis Victrix Iuno 190
 Isis (noms tirés d') 41-43, 46, 47, 59-61, 64, 65, 66
 Isis et Serapis (nom de la *Regio III* à Rome) 45
 Isopharia (nom de navire) 104 n. 5, 187, n. 2
 Isola di San Antioco cfr Sulci
 Isissehnsucht 9, 171
 Israël 412, 415
 Italici 272, 319
 Italiens en Égypte 315, 319-320, 329-330 voir aussi voyages
 dans les différents pays méditerranéens voir commerçants
 dans les cultes isiaques 71 sq.
 Iulia Domna 93, 110, 437, 438, 439, n. 2
 Iulia Pia Augusta 414
 Iulia Soemias 443
 M. Iulius Aelianus qui et Harpocratio 27
 Ti. Iulius Alexander 407, 408, 411
 C. Iulius Papius 319
 Ti. Iulius Saturninus 90, 344
 C. Iulius Severus 82
 L. Iulius Vestinus 420, n. 3
 Iustinopolis 343
 Iuvenes de Pompéi 85

 Jamblique 200
 Janicule 17, 360
 Juba II 400-401, n. 7
 Judée 413, 415
 Juifs 361, 377, 390-392, 403, n. 5, 419, 422, n. 4
 Julien l'Apostat 122, 450, 454
 Julio-Claudiens 385-406
 Junon 175, 183, 190, 198
 Junon Dolichénienne 462-464
 Jupiter 186, 195, 197, 246, 397, 418, 419, 432, 435, 441, 447, 462
 Jupiter Capitolin 397, 410
 Jupiter Sol Serapis 196, 197, 446
 Juvénal 15, 111, 143, 208, 249, 250, 281, 282, 323

 Kahrstedt, U. 347
 Kajanto, I. 69, 72
 Kalathos 192
 Kameineutès 134
 Kheri hebet 431
 Kikellia 219, n. 7, 220
 Kiosque 525
 Kom Esch-Schukafa 414
 Köberlein, E. 10
 Kronos 26, n. 1, 186
 Kultgemeinschaft 463
 Kymè 173

 Lac Majeur 345
 Lac Moeris 393
 Lac sacré 239, 240
 Lafaye, G. 2-3, 89, 115, 184, 256, 380, 440
 Lagides 256, 258
 voir aussi Ptolémées
 Lambrechts, P. 78, 378, 380, 387, 400
 Lampes 27, 83, 106, 124, 162, 187, 198, 218, 229, 280, 404, 466
 Laraires 105, 184, 404
 Lares 184
 Lares Augusti 92, 388
 Larissa 114, 202, 265
 Latins (fidèles de souche latine) 71, 163-165
 Latium 47, 65, 72, 73, 76, 77, 82, 96-100, 110, 160, 162, 164, 166, 327, 338, 341, 342, 346-347, 352, 353, 460
 Laus Pompeia 344
 Lavello 348

- Lavinium 346
 Lecce cfr Lupiae
 Leclant, J. 7, 448
 III Legio Gallica 93
 II Legio Traiana Fortis 93
 Lentulus Spinther 316
 Lépide 378
 Letronne, A. 47
 Lex Iulia agraria 365
 Lex Iulia de colegiis 386
 Lex de capite civis romani 367
 Libations 139, 281, 307
 Liber 452
 Liber Pater 196
 Libyen 74
 Licinius Gelasius 130
 Licence dans le culte 138, n. 6, 248, n. 7
 Licteur 80
 Ligurie 47, 65, 71, 77, 96-100, 160, 163, 164, 166, 337, 341, 345, 353, 460
 Lin 137, 144, 149, 218, 231, 238, 406
 Livia Aug. L. Thermutario 87
 Livie 45, 87, 389, 394, 395
 Livres sibyllins 359
 Lochos, fils de Challimède 319
 Locres 190, 348, 351
 Locri cfr Locres
 Locus datus decreto decurionum 81
 L'Orange, P. 438
 Marcus Lollius 309
 M. Loreius Tiburtinus 83
 Loret, V. 222
 Lotus (cognomen) 322
 Louxor 421
 Lucanie 48, 65, 96-100, 160, 162, 164, 166, 262, 303, 340, 341, 347, 351, 354, 460
 Lucain 207, 244, 248, 249, 377, 405
 L. Lucceius 316
 Lucius (héros d'Apulée) 115, 129, 130, 136, 140, 142, 144, 147, 156, 169, 181, 207, 218, 230 sq.
 Lucius Verus 430
 M. Lucretius Decidianus Rufus 84
 L. Lucretius Zethus 92
 Ludi Megalenses 372
 Luna 181
 Lune 181, 212, n. 5
 Lupiae 74, 348
 Lutatia Tyche 210
 Lychnophore 124, 218
 Lychnapsia 229-230
 Lydie 313
 Lydus 226, 230
 Maat 448
 Ma-Bellona 363
 Macédoine 265, 266, 267
 Macrin 443
 Macrobe 168, 196, 452
 Mages égyptiens 155, n. 4, 401, 428-431 voir aussi astrologues
 Magie 167, n. 8, 183, 422, 431
 Magie, D. 256, 312
 Magister Augustalis 92
 Magister Larum Augustorum 108
 Magister vici 92, 389
 Magistrats 78, 94, 111, 152, 258, 378
 Magistrats municipaux 80-85, 94, 102, 104, 111, 130, 141, 152, 446
 Magna Mater voir Cybèle
 Main (emblème de Justice) 118-119, 218
 Malaise, M. 13
 Malcesine 221, n. 5, 240, 344, 467
 Malte cfr. Melita
 Mamma 344
 Manéthon 416
 Mansio 106, 109, 434
 Marc-Aurèle 74, 79, 132, 288, n. 5, 428-432, 461
 Marino 347
 Marins 28, 32, n. 1, 33, 37, 39, 54-64, 72, 150, 167, 186, 219, 325-327, 351
 Marins égyptiens et alexandrins 28, 33, 39, 325-327, 332, 351, 354
 Marius 362
 Marro cfr Metaurus
 Mars 80, 110, 435
 Martenses 107
 Martha (prophétesse syrienne) 362
 Martial 122, 214, 322, 323, 416
 Q. Marius Maro 109, 210-211
 Masque d'Anubis cfr Anubis

- Mater Deum cfr Cybèle
 Matrone 88, 391
 Maurice, J. 446
 Maximien 447
 Mécène 102, 250, 369, 386
 Médailles voir Monnaies
 Médecins 311, 318, 323-324, 330, 409
 Mediolanum cfr Milan
 Méditation 156
 Mégaléphores 149
 Megarum 108
 Mélanéphores 148-149
 Melita 65
 Memfiana (cognomen) 50-51
 Memfius (cognomen) 51
 L. Memmius 329, n. 4
 Memnon (Colosse de) 329, 330, 404, 421, 438
 Memphis 33, 74, 173, 174, 212, 213, 244, 248, 256, 275, 323, 329, 380, 388, 393, 413, 416, 417, 420, 438
 Memphis (noms tirés de) 50-51
 Memphiticum 109, 185, 416
 Menae 348, 350
 G. Menatius G.f. Severus 108
 Ménologe Rustique 224, 229
 Ménouthis 188
 Ménouthis voir Isis
 Mentana cfr Nomentum
 Mercure 429-431
 Merkelbach, R. 219, 222, 229
 Merlat, P. 462, 463
 Messana cfr Messine
 Messine 262, 347, 348, 354
 Gnaius Messius 310
 Métaponte 303
 Metius Celer 249-250
 Metaurus 345
 M. Mettius Harpocraton 27
 Milan 324, 334
 Miles frumentarius 93
 Milet 313
 Militaires 37, 54-64, 93, 94, 101, 319, 330, 461
 Minerva Chalcidica 416
 Minerve 397, 416, 438
 Minturnae 78, 346
 Minturno cfr Minturnae
 Minucius Felix 213
 L. Minucius Natalis 78
 Miracles sérapistes 257, 276, 419
 accomplis par Vespasien 408-409, 411
 de la «Pluie miraculeuse» 428-432
 Misène 28, 31, 32, 33, 48, 72, 149, 150, 325, 326, 332, 347, 351
 Misenum cfr Misène
 Mithra 194, 197, 404, 433, 437, 441, 444 et n. 2, 452, 459-460, 464-467
 Mithra (grand prêtre d'Isis chez Apulée) 34, 140, 465
 nom d'un dédicant 34
 Mithréum de S. Martino ai Monti (Rome) 466, n. 1
 Mithréum de la Planta Pedis (Ostie) 466, n. 1
 Mithréum des Thermes de Caracalla (Rome) 34, 442, 465
 Mithridate 264, 265, 269, 274, 304, 312
 Modène 147, 345
 Modius 180, 192, 448
 Moeris (cognomen) 321
 Mola di Geta cfr Formiae
 Momification 209, 403, n. 5
 Mommsen, Th. 50, 227, n. 1, 229
 Monnaies
 romaines de la République 6-7, 255, 371
 de Caligula 399, n. 1
 de Vespasien 413
 d'Adrien 425-426, 449, n. 1
 de Faustine Aînée 427
 de Faustine Jeune 427
 de Marc-Aurèle 429, 430, 431-432
 de Commode 434-436, 441
 de Caracalla 439
 de Gordien III 445
 de Gallien 445
 du IV^e siècle pour les *Vota publica* 6, 180, 209, 211, 220, 446-449, 450, 451, 454
 de la Sicile romaine 261-262
 impériales
 d'Alexandrie 116-117, n. 9, 126, 213, 385, n. 1

- de Domitien 195, n. 12, 425,
n. 5
d'Adrien 424 et n. 4, 425
de Caracalla 442
grecques d'Asie Mineure 312, 313
Monothéisme 191
Monteu da Po cfr Industria
Mortifications dans le culte isiaque
143, 147, 156, 249, 433-434
Mosaïques nilotiques 18, n. 2
Mucien 407, 408, 411
Müller, D. 174, 175
Müller, H. W. 11, 213, 415
Decius Mundus 210, 391
Musiciens égyptiens en Italie 102
Mutina cfr Modène
Mysie 313
Mystères égyptiens 75, 129, 339,
452
- Naos 73, 107, 239, 373, 374, 381,
446
Naples 31, 48, 78, 303, 324, 328,
347, 403
Natalis navigationis 221
Naclerus 103, 147, 346
Naufrages 111
Navicularius 102, 141, 446
Navarques 149-150, 159, 219, 266,
326
Navires 104, n. 5, 187, 193, n. 7,
219, 325, 434, 448
Navigium Isidis 6, 51, 115, 124,
140, 147, 149, 217-221, 238, 326,
434, n. 8
Navigius (signum) 51
Neapolis (d'Histrie) 343
Neapolis cfr Naples
Neith 416, 417
Némesis 110, 279
Némésis (maîtresse de Tibulle) 86
Nemi 31, 119, 139, 190, 201, 221,
n. 5, 347
Nemus Dianae cfr Nemi
Néocore 73, 78, 79, 80, 102, 110,
114, 131-134, 135, 141, 159, 436,
452, 455
Neôtera 160, 215
Nephtys 160, 203, 209, 215-216
- Neptune 397, 448
Néron 38, 84, 322, 325, 326, 328,
403-406, 427
Nerva 418
Nicomède 206
P. Nigidius Vaccula 105
Nil 84, 125, 204-205, 228, 232, 250,
281-282, 408, 422, 424, n. 1, 438,
Nil voir eau sacrée
Nil 83, 125, 204-207, 422, 424, n. 1
Nilsson, M. 256
Nilus (cognomen) 321
Nock, A.D. 174, 191, 256
Nola 328, 347
Nomentum 82, 347
Noms théophores isiaques 25-66
C. Norbanus Sorex 81, 102
Nouphe 328
Novigrad cfr Neapolis (Histrie)
Noyé 232, n. 6, 422, 424, n. 1
Nuceria 328, 347
Numa (livres apocryphes de) 360-
361
Numismatique voir monnaies
C. Numonius Vala 330
Nymphes 311
- Obélisques 17, 239, 404
d'Antinoüs 423 et n. 1
de Domitien
à Bénévent 241, 415
au Champ de Mars 215, 241,
415
transportés par Auguste à Rome
387
Octave 10, 213, 245-246, 248, 317,
377, 378-384
Octavie 102, 323
Oenochoé 117
Oie 131, 208
Ombrie 65, 72, 76, 77, 96-100, 160,
163, 164, 166, 338, 341, 345, 353,
354, 460
Onesimus 102
Onomastique isiaque 25-66
Ophtalmie 281, 310
M. Opius Navius Fannianus 78
Oracle
du Mont Carmel 412, n. 6

- de Sérapis 408 sq.
 sibyllin 382, n. 4
 Orbetello 345
 Orchomène 266
 Ordonia cfr Herdonia
 Orientaux voir Gréco-Orientaux
 Osimo cfr Auximum
 Osiris
 et Antoine 245, 383-384
 canopes d'O. 125, 206
 clergé d'O. 135, 151
 à Délos 280, 307-308, 309
 dieu funéraire 151, 168, 175, 206,
 207, 237
 dieu hydriaque 204-207
 dieu solaire 196
 diffusion géographique 160, 161
 hymnes à O. 87
 images 84, 116-117, 161, 162
 dans l'initiation 129, 156, 208,
 231-238
 légende d'O. 175, 182, 203-204,
 209, 219
 offrandes à O. 93, 106, 109, 370
 Osiris-Antinoüs 423
 Osiris-Apis 166, 167, 192, 212, 436
 Osiris-Bacchus 110
 voir aussi Dionysos
 Osiris-Canopus 107, 188, 206-207,
 243, 417
 Osiris Dominus 207
 Osiris-Nil 116-117, 126, 148, 194,
 204-207, 307
 Osiris et Sérapis 193, 194
 Osiris voir Inventio Osiridis et
 Hydreios
 Osiris (noms tirés d') 47
 Ostie
 clergé isiaque 46, 75, 81, 114,
 133, 135, 190, 210, 446
 dieux égyptiens 110, 163, 165,
 169, 180, 187
 diffusion 259, 332, 342, 346, 353
 étrangers 72, 74, 94, 96, 154,
 275, 327
 fête isiaque 221
 les Isiaques et leur situation soci-
 ale 77, 78, 81, 82, 90, 93, 102,
 110, 151, 432, 446
 lampe isiaque 124
 onomastique isiaque 27, 31, 48,
 50, 322
 port d'Ostie 73, 104, 163, 165,
 322, 353, 435
 sanctuaires d'Ostie 107-108, 114,
 135, voir aussi Sérapéum
 Othon 325, n. 3, 405-406
 Oushebtis 17-18
 Ovide 86-87, 131, 143, 208, 213, 249
 Pace 81, 90, 110, 346, 350
 Pachôn 229
 Pachratès (prêtre égyptien) 421
 Pactumeii 303
 Padoue 110, 343, 344, 345, 354
 Padus cfr Pô
 Paestum 347, 351
 Palla contabulata 138, 181
 Palme 121, 124, 210, 218
 Palmiers 240
 Pangée 265
 Pannonie 327
 Pappas 393
 Paris (acteur) 323
 Parisotti, A. 3, 440
 Parker, R. 222-223
 Parma 345
 Passo Correse 346
 Pastophores 82, 114, 128-130, 137,
 146, 159, 196, 208, 238, 331, 362,
 366, 368
 Pastophorion 83, 84, 141-142, 239,
 305
 Patavium cfr Padoue
 Pater sacrorum 145
 Patriciat 85
 Patriciens 86, 315, 361, 405
 Patronus Coloniae Beneventorum
 81, 107
 Patronus municipii 81, 93
 Paulina 88, 211, 391
 Pausarii 105, 130, 370
 Pavia cfr Ticinum
 Péanistes 74, 116, 122, 127, 136
 Pedii 319
 Gaius Pedius 311
 Peintures
 égyptisantes 178, 242

- nilotiques 18, 105, 324
 Pelagius (signum) 52
 Péluse 229, 306, 308
 Pelusia 201, 228-229
 Pénales 183
 Pénétration des cultes isiaques en
 Italie 13, 68-69, 255-332
 Pentima cfr Corfinium
 Père (des Péanistes) 74, 116
 Pergame 313
 Pergine 344
 Péribole 109
 Pérouse 31, 48, 346
 Persécutions des cultes isiaques 78,
 143, 153, 156, 317, 365, 366, 373-
 375, 377-380, 386-387, 390-393
 Persée 269
 Perugia cfr Pérouse
 Pescara cfr Aternum
 Pescennius Niger 436, 437, 438
 Pesto cfr Paestum
 Petelia 303
 Petii 303
 Pharius (esclave de Sénèque) 323
 Pharmuthi 229
 Pharus (cognomen) 321
 Phénix 161, 398, 401, 449
 Philae 320, 329, 330
 Philon 392, 397, 398
 Philostrate 409-410
 Philadelphie 325
 Philippes 267
 Philocalus 221, 224 sq., 228, 229
 Philoserapis 44, n. 4, 442
 Philosophes alexandrins 325
 Piave 343
 Picenum 65, 71, 77, 96-100, 108,
 160, 163, 164, 166, 338, 341, 346,
 353, 460
 Pieds (empreintes de) 106
 Pied de Sérapis 409, n. 1
 Piperno cfr Privernum
 Pirée 266, 308
 Pisae 345, 353
 Pise cfr Pisae
 Pison (consul en 58) 366, 373
 P. Plautius Hypsaeus 373
 Plavis cfr Piave
 Plébéiens 7, 85, 88, 361, 370, 401
 Pline l'Ancien 33, 318
 Pline le Jeune 33, 245, 324, 417
 Ploiaphesia 219
 Plotin 445
 Plotine (Diva Plotina) 426
 Lucius Plotius 311
 «Pluie miraculeuse» 428-432
 Plutarque 148, 149, 150, 175, 200,
 203, 204, 222, 223, 224, 307, 416
 Pö 344, 345, 353
 Podium 239, 240, 243
 Pola 31, 343
 Polemius Silvus 230
 Pollentia 345
 Pollenza cfr Pollentia
 Polybe 358
 Pomerium 380-381, 387, 393, 400,
 440, 441
 Pompée 244, 245, 316, 367, 369,
 373, 374, 375
 Pompéi
 amphores avec eau du Nil 84,
 194
 clergé isiaque 117, 120, 124, 146
 dieux égyptiens 161, 163, 168,
 193, 194, 219, 363, 404
 étrangers 48, 328
 Euripe 83
 hydrie 83
 implantation isiaque hâtive 255,
 352, 361
 les Isiaques et leur situation
 sociale 16, 68, 78, 81, 82-85,
 94, 102, 105, 107, 110-111, 143,
 161, 370, 404
 onomastique 31
 peintures 178, 193, 219
 port 48, 104, 328, 347
 temple voir Iséum de Pompéi
 Sex. Pompeius Primitius 109
 C. Pomponius Turpilianus 78
 Ponte Sisto (Rome) 393
 Ponte Umberto (Rome) 393
 N. Popidius Ampliatus 110
 N. Popidius Celsinus 81, 107
 N. Popidius Natalis 83
 Poppaeus Habitus 84, 404
 Poppée 84, 403, 404, 406
 Populares 78, 365, 369, 378, 380

- Porphyre 114, 115, 124, 128, 290
 Portes de temple 108
 Portique 107
 Ports 31, 33, 48, 72, 102, 104, 258, 348, 350, 353
 Porto
 Clergé isiaque 75, 80, 102, 108, 132-133, 134, 467
 dieux égyptiens 163, 188, 215, 424
 étrangers 27, 72, 73, 74, 94, 96, 109-110, 154, 188
 les Isiaques et leur situation sociale 77, 102, 110, 133
 onomastique 31
 port 104, 163, 165, 259, 327, 346
 sanctuaire 108, 114, 132, 135
 Porto Torres cfr Turris Libisonis
 Portus Ostiae cfr Porto
 Poseidon 270
 Poseidoniastes 270
 Posilippo 180
 Potamius (signum) 52
 Pouzzoles
 dieux égyptiens 163, 165
 diffusion 263, 331, 346, 350, 352, 354, 361
 Gréco-Egyptiens 48, 154, 165, 275, 316, 326-327, 332
 les Isiaques et leur situation sociale 81, 93
 lampe 124
 onomastique 31, 50
 port 48, 72, 73, 104, 258, 347
 rapports avec Alexandrie 320, 326-327
 sanctuaire 109, 243, voir aussi Sérapeum de Pouzzoles
 Praedia Iuliae Felicis (Pompéi) 85
 Praefectus annonae 552
 Praeneste cfr Préneste
 Pratica di Mare cfr Lavinium
 Préfet de la Ville 78, 450, 452
 Premier prophète 114
 Préneste 108, 110, 135, 185, 186, 347
 Présages égyptiens 383, 393-394, 398, 401, 414, 436, 443
 Préteur 78, 361
 Prêtres isiaques 49, 52, 74-75, 80, 81, 82, 83, 92, 102, 108, 111, 113-143, 196, 218-219, 446, 452, 455
 Prêtres de Sérapis 131-135
 Prêtresses 118, 127, 136-137, 138
 Priène 313
 Primpile 93
 Princeps castrorum peregrinorum 93
 Privernum 128, 347
 Processions 105, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 128, 130, 214, 218, 307, 433, 540
 Proculus (chef des boulangers à Pompéi) 105
 Procurator 108
 Procurator ad oleum in Galbae horreis 78
 Procurator Augustorum 79
 Profeta Isidis 452
 Pronaos 108, 239 sq., 278
 Properce 86, 102, 143, 245, 246, 249
 Prophète 74, 113, 114, 115-118, 122, 127, 137, 141, 307, 421, 455
 Prosélytisme 9, 257-258
 Proserpine 231, 399
 Prosopographie des Italiens dans les cultes égyptiens de Délos 233-303
 des Isiaques d'Italie cfr *Inventaire*, index 2.
 Protome de Sérapis 109
 Pschent 111, 199
 Pseudo-Cyprien 211
 Ptah 173, 420
 Ptérophores 114, 119
 Ptolemaeus (cognomen) 322
 Ptolemais (cognomen) 322
 Ptolémée (devin d'Othon) 325
 Ptolémée (roi de Maurétanie) 400-401, n. 7
 Ptolémées 5, 256-257, 315, 398, 413
 Ptolémée I Sôter 165, 191, 261
 Ptolémée II Philadelphie 261, 315
 Ptolémée IV Philométor 273, 318
 Ptolémée VIII Évergète II 273, 311, 315, 319
 Ptolémée XII Aulète 33, 244, 316-317, 373, 379, n. 2

- Ptolémée XIV 375
 Publicum Portorii Illyrici 344
 Puniques 18
 Puteoli cfr Pouzzoles
 Pylones 239, 278

 Quades 429
 Quattuorvir 82, 92
 Questeur 82
 Questeur d'un collège isiaque 107, 145, n. 10
 Quindecemviri 372
 Quinte Curce 245
 Quinquennalis d'un collège isiaque 146
 Quirinal 107, 134, 425, 440
 M. Qurtius 108

 C. Rabirius Postumus 244, 316-317, 320
 C. Rabirius Post. L. Hermodorus 52, 317
 Ravenna cfr Ravenne
 Ravenne 31, 32, 33, 48, 51, 325, 332, 344, 345, 351, 354
 A. Ravus Hilarus 109
 Refrigerium 151, 168, 205-207
 Regium Lepidum 345
 Reggio 92, 108, 135, 262, 347, 348, 351, 354
 Regio Emilia cfr Regium Lepidum
 Reichel, C. 2
 Reliefs égyptisants 242
 Religio Augusti 430
 Religion romaine 357-361
 Renovatus Osiris 224
 Répartition géographique
 des documents onomastiques 47-48, 54-63
 des Gréco-Orientaux dans le culte isiaque 71-72, 164
 des dieux égyptiens 160, 164
 des sites isiaques 335-351
 Répartition sociale des Isiaques 75-100
 Répartition professionnelle des Isiaques 101-112
 Repas culturels 147
 Réservoirs d'eau sacrée 239, 240

 Rétie 344
 Rhegium Iulium cfr Reggio
 Rhodes 262, 267, 270, 308
 Rimini cfr Ariminum
 Rites d'initiation 231-236
 Rituel égyptien 136
 Romains 265, 267, 269 et n. 1, 271, 304, 312, 313, 319, 331
 Rome
 centre isiaque au IV^e s. 453
 clergé isiaque 114, 116, 127, 129, 130, 132, 133, 135, 146, 148, 151, 190, 196, 362
 dieux égyptiens 160, 162, 163, 164, 166, 183, 186, 187, 190, 196, 206, 207, 215, 341, 424, 425, 440, 460, 462
 diffusion isiaque à partir de Rome 352-353
 étrangers à Rome 96, 102, 104, 244, 257, 315, 316, 318, 322 sq., 325, 350
 étrangers dans le culte isiaque romain 68, 72, 73, 74, 75, 79, 94, 132, 154, 164
 initiation 147, 231, 235
 les Isiaques et leur situation sociale 68, 76, 77, 78, 80, 90, 92, 94, 96-100, 102, 108, 116, 210
 Navigium Isidis 221
 onomastique 31, 33, 46, 47, 48, 52, 65
 pénétration isiaque à Rome 353
 persécutions des cultes isiaques romains 88, 361, 365 sq., 381, 386-387, 390 sq.
 refrigerium 150, 206
 sanctuaires isiaques 108, 109, 114, 132, 135, 186, 378, 380, 440, 443, 445 voir aussi Iséum et Sérapéum
 Rome 277
 Romeno 350
 Sextus Roscius 364
 Roses 126
 Roussel, P. 202, 256, 257, 268, 273, 279
 Rowe, A. 424
 Rubi 162, 348, 354

- Rufin 453
 A. Rustius Verus 84
 Rutilius Lupus (?) 415
 Rutilius Namatianus 224, 226
 Ruvo cfr Rubi

 Sabazios 361
 Sabine (épouse d'Adrien) 421, 426
 Sacellum 83, 84, 85, 105
 Sacerdoce (accès au) 237-238
 Sacerdos 113, 114, 127, 135
 Sacerdos Isidis Augustae 130
 Sacerdos Isidis Capitolinae 78
 Sacerdos publicus deae Isidis et Serapidis 82, 127, 135
 Sacrarium 239
 Sacrorum ab Roma 147
 Sacrorum (Isidis) 145, n. 3, 4, 159
 Sacrum Phariae 229
 Saeculum Aureum 449
 Saepinum 346
 Saint Jérôme 424
 Saïs 416
 Salač, A. 6, 465
 Salem, M. 229
 Salerne cfr Salernum
 Salernum 347
 Salona 103, 147, 346, 446, n. 2, 449
 Salut assuré par les dieux égyptiens 155-156, 172, 175, 236-237
 Samnium 65, 72, 76, 77, 81, 96-100, 110, 160, 162, 163, 164, 166, 338, 341, 346, 353, 414, 460
 Samos 313
 San Giovanni in Compito 345
 San Ilaro d'Enza cfr Tannetum
 Sara (nom propre) 318, n. 2
 Sardaigne 65, 71, 77, 90, 92, 96-100, 108, 111, 135, 160, 163, 164, 166, 340, 341, 348, 390, 392, 460
 Sardes 9
 Sarsina 345, 350
 Saturnales 168
 Saturne-Sérapis 466
 Saturninus 391
 Mucius Scaevola 358
 Scènes nilotiques 18, 105, 242, n. 7
 Scafati 347
 Schefold, K. 318

 Schola 27, 108, 135, 147, 468
 Scipio Orfitus 446
 Scipion Émilien 315
 Scoparius 135
 Scriba aedium curulium 133
 Scribe 80, 110, 141
 Scribe (prêtre) 119-120, 431
 Séjan 392
 Sélénè 246, 384
 Sénat 219, 317, 359, 365-367, 372-373, 374, 385
 Sénat municipal 81-82
 Sénateurs 79, 101, 211, 272, 330, 452
 Sénèque 10, 227, 249, 250, 323, 326, 391, 402, 405, 434
 Sentinum 79, 345
 Septime-Sévère 93, 110, 133, 437-439
 Serapammon (cognomen) 35
 Sérapéa de Délos 275-279, 281, 306, 310, 311
 Sérapéum
 d'Alexandrie 132, 179, 408-410, 420, 424-425, 442, 453
 de Canope 243
 du Champ de Mars 243
 d'Ostie 133, 243, 421
 de Pouzzoles 78, 255
 du Quirinal 107, 440
 de Syracuse 243
 voir aussi temples isiaques
 Serapia ou Serapieia 229, 442
 Serapiacos 52
 Serapiacus 43, 145
 Serapias 52
 Sérapistes 266
 Serapio (astrologue) 33
 Serapion (peinture) 318
 Serapion (affranchi de Cicéron) 49, 318
 Serapion voir Agénarich
 Serapion (agent de Ptolémée Aulète à Rome) 33
 Serapion (esclave syrien) 33
 Serapion (surnom donné à Antoine) 36, n. 6, 49, 246, 384
 Serapion (surnom de P. Cornelius Scipio Nasica) 25, 36, n. 6, 49

- Serapion d'Antioche 33
 Sérapis 159-161, 163-168, 170, 191-198, 236, 279, 281, 310, 325, 380, 407-413, 417, 424, 432, 434-436, 438-439, 439-442, 446-448, 459-468
 Sérapis ἀγιότατος 195
 Sérapis ἀνείκητος 194
 Serapis Augustus 195
 Sérapis de Canope 107, 109, 132, 332
 Serapis Conservator 195, 441, 462
 Serapis Conservator Augusti 435, 438
 Serapis Cosmocrator 442, 465
 Serapis Dominus 194
 Sérapis ἐπήκοος 194
 Sérapis Εὐεργέτης 194
 Sérapis guérisseur 193
 Sérapis-Hélios 450
 Sérapis Invictus 194, 441, 464
 Serapis Magnus 194
 Sérapis μέγας 194
 Serapis O(ptimus) M(aximus) 195
 Sérapis Panthée 425
 Serapis Sanctus 195
 Sérapis (noms tirés de) 43-45, 46, 47, 61-62, 64, 65, 66, 325
 Σέραπις δώρα 84, 194
 Sex. Serranus 381
 Decimius Servilius 324
 Seschio cfr Auser
 Seston, W. 447
 Seth 174, 175, 200, n. 5, 203, 219
 Sévères 437-443, 454, 464
 Seviri Augustales 68, n. 6, 92, 101, 103, 104, 108, 141
 Sibylle Judéo-Chrétienne 412
 Sicile 5, 7, 12, 13, 72, 74, 77, 96-100, 160, 164, 166, 261-263, 303, 332, 340, 341, 347, 348, 354, 370, 460
 Signa isiaques 161, 185, 201
 Silvium Promontorium 343
 Simulacrum 433
 Sinuessa 346
 Sirius (chien) 181, 426, 427, 443, voir aussi Sothis
 Sistres 84, 86, 106, 123, 159, 171, 177, 193, 218, 246, 371, 393
 Sites isiaques 258-259, 335-352
 Sites avec porteurs de noms théophores 31, 54-64
 Situles 82, 118, 146, 171, 177, 193, 218, 281
 Smyrne 313
 Sobriquets isiaques 28-29, 49, 51, 228
 Sol 196, 387, 443, 452
 Soleil 234, 445, 450
 Sora 347
 Sorgono 348
 Sorrente 347, 389
 Sorrentum cfr Sorrente
 Sothis 233, 306, 427, voir aussi Sirius
 Sources et leur critique 15-19
 Spartien 440
 Sphinx 199, 239, 240, 278
 Lucius Spurius 306
 Stabiae cfr Stabies
 Stabies 117, 126, 146, 347
 Stace 249, 323
 Štaerman, E. M. 89
 Minatus Staius 311
 Starr, C. G. 325
 Statilia Isias 27
 Statues 109-111, 118, 139, 149, 170, 177, 239, 240, 241, 242, 259, 391
 Gn. Stennius Egnatius Primus 49
 Spurius Stertinius 307, 311
 Statistiques 16, 70
 Stoïcisme 412, n. 3, 428 et n. 3
 Stolae 234
 Stolistes 114, 118-119, 124, 137, 139, 218
 Strabon 265, 278, 325
 Stura 345
 Sublazio 90, 344
 Suessa Aurunca 82, 346
 Suétone 75, 102, 326, 388, 390, 391, 396, 399, 403, 404, 408-411
 Suidas 399
 Sulci 92, 108, 135, 240, 348
 Sulmo 346
 Sulmona cfr Sulmo
 Summus sacerdos 114-115
 Sylla 129, 208, 331, 362-365, 448
 Symmaque 452

- Syncrétisme 34, 189-191
 Syracusae cfr Syracuse
 Syracuse 31, 131, 135, 243, 261, 263, 303, 348
 Syrie 73, 274, 308
 Syriens 273, 370
 Syros 267
- Tableaux (dans les temples) 111
 Tachnepsis 308, 309
 Tacite 90, 193, 245, 248, 322, 390, 391, 392, 408-411
 Tambourin 123
 Tanagra 267
 Tanarus 345
 Tannetum 345
 Taposiris 188
 Tarente cfr Tarentum
 Tarentins 267, 303
 Tarentum 348, 351
 Tarracina cfr Terracine
 Tarse 383
 Tarvisium 344
 Taureaux 212, 213, 214, 436, 462, 463
 Tauromenium 31, 33, 48, 74, 133, 243, 348
 Taylor, L. R. 36
 Teinturiers 105, 258
 Telesia 346
 Telestini 144, n. 1
 Temples isiaques 9, 77-78, 92, 107-111, 135-136, 141-142, 239-243, 277-279, 378-379, 380-381, 393, 415-416, 431, 440-441, 443, 446
 Tenos 270
 Terent(ius) Priscus 430
 L. Terentius Stephanus 92, 108
 Tergeste 343
 Terracine 92, 108, 110, 185, 241, 346
 Tetratia Isias 51
 Tertullien 138, 366
 Tessin cfr Ticinum
 Tétrarchie 446-448
 Thaumaturgie 408-409
 Thea Epiphanes 187, 430
 Thèbes (Égypte) 329, 393, 421
 Théodose 453
- Theoi sunnaoi 135, 198, 308, 464
 Theos Megas 280, 308
 Thermes de Caracalla 442, 465
 Thermes de Titus 324
 Thermes de Trajan 325
 Termutario 45, 95
 Thermuthis 45, 46, 63-66, 185
 Thessalie 265, 266
 Thessalonique 267
 Thot 52, 431
 Thot-Hermès 421
 Thrace 265
 Thrasyllé (astrologue de Tibère) 390
 Thylander, H. 48, 390
 Tibère 87, 88, 90, 91, 210, 246, 323, 389-395, 396, 398, 400
 Tiberiopolis (en Pisidie) 393
 Tiberiopolis (en Phrygie) 393
 Tibre 244, 246, 353, 393
 Tibulle 86, 87, 111, 122, 143, 146, 194, n. 3, 249
 Tibur 110, 190, 347, 426
 Ticinum 344
 Ticianus 344
 Tiridate 404
 Tite Live 360
 Titus 90, 400, 413-414
 Tivoli cfr Tibur
 Toilette du dieu 139
 Touristes romains en Égypte 329-330, voir aussi voyages
 Trajan 104, 178, 257, 259, 324, 326, 327, 418-419, 425, 435, 449, 464
 Tralles 313
 Transpadane 47, 65, 72, 76, 96-100, 160, 163, 164, 166, 337, 341, 344-345, 353, 460
 Tran Tam Tinh, V. 10, 13, 14, 68, 105
 Treviso cfr Tarvisium
 Triade alexandrine 202, 280
 Tridentum 344
 Trieste cfr Tergeste
 Trimalcion 323
 Tripolitaine 74, 437
 Triumviri monetales 371
 Tronto cfr Truentus
 Truentus 346

- Tschudin, P. F. 9
 Tuiles avec timbres isiaques 106
 Turcan, R. 10, 250
 Turin 344
 Turris Libisonis 348
 Tusculum 31, 52, 82, 92, 347, 352
 Tutorii 303
 Tychè (esclave) 52
 Tyndaris 348

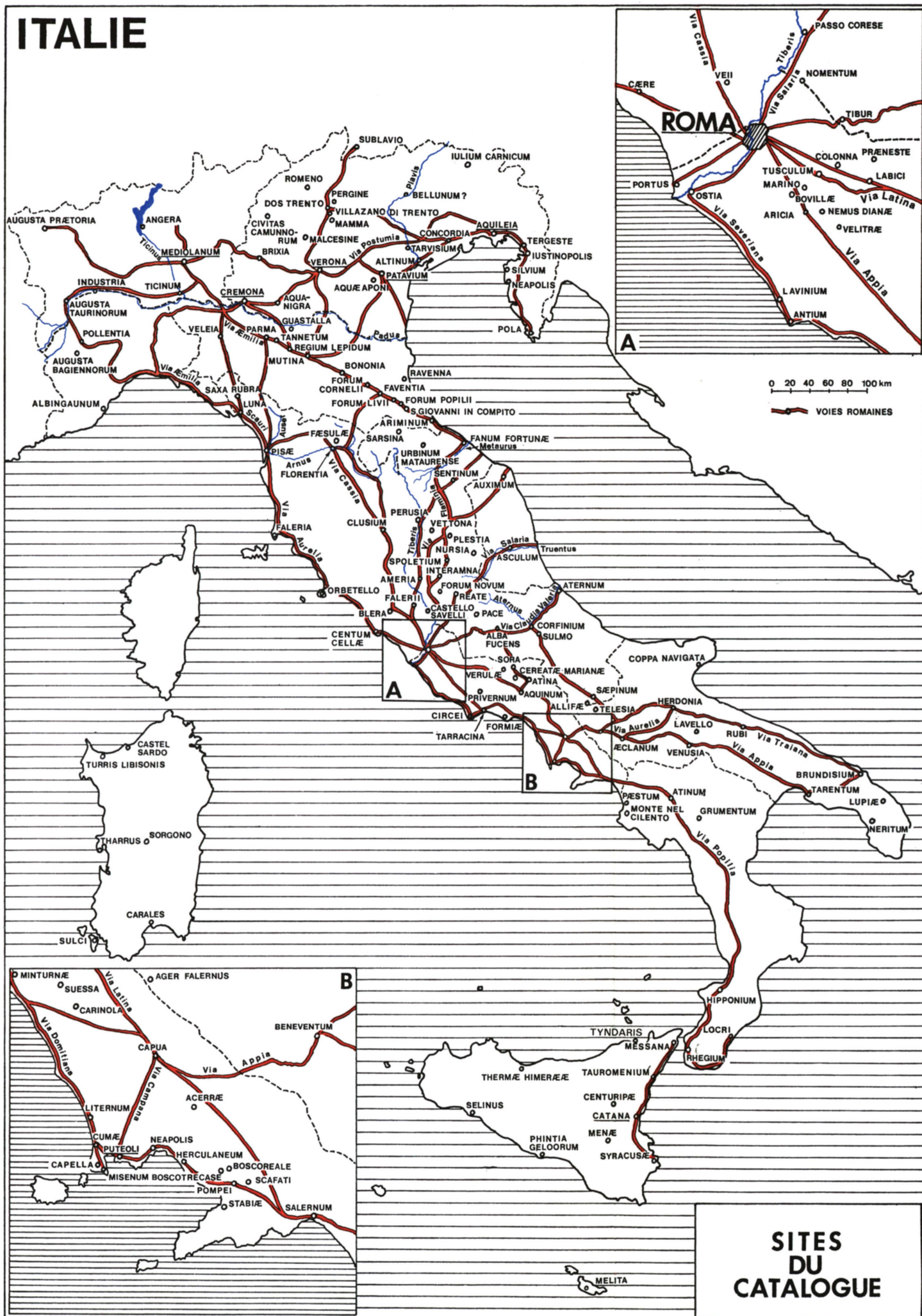
 Ὑπουργοί 130
 Uraeus 116, 118, 255, 464
 Urbinum Mataurense 345, 350
 Urbino cfr Urbinum Mataurense

 Vache sacrée 124, 214, 307, 436
 Valens 451
 Valentinien II 451
 Valérien 451
 Valerius Comazon 446
 C. Valerius Hermaiscus 108, 135
 M. Valerius Messala 87, 194, n. 3
 D. Valerius Proculus 82
 C. Valerius Serenus 80, 102, 110, 133
 Vallée des Rois 329
 Van 218
 Vandebeek, G. 166, 171, 172
 Varron 247, 360, 365, 366, 381, 389
 Vatican (relief du) 117, 120, 307
 Végèce 221
 Veies cfr Veii
 Veii 346
 Veleia 207, 345
 Velitrae 347
 Vénétie 47, 65, 72, 73, 76, 77, 96-100, 110, 130, 160, 162, 163, 164, 166, 336, 341, 342, 343-344, 353, 354, 460
 Venitia Prima 267
 Vénus 85, 110, 180, 189, 363, 364, 399, n. 1
 Vénus Érycine 359
 Vénus Felix 363-364
 Vénus Genitrix 376
 Vermaseren, M. J. 1, 466
 Verona cfr Vérone
 Vérone 31, 82, 96, 110, 130, 162, 183, 343, 344, 353, 354

 Veroli cfr Verulae
 Verrès 243, 262
 Verulae 347
 Verzobius 107
 Vespasien 407-413, 414
 Vêtements
 d'Anubis 209-210
 d'Harpocrate 199
 d'Isis 111, 149, 176-180
 de Sérapis 192
 du clergé et des fidèles 137-138, 144, 148-149, 218, 232, 234, 238, 406
 Vétérans 93, 110, 161, 188
 Vettius Agorius Praetextatus 78, 132, 141, 452
 Vettona 345, 350
 Vescovio cfr Forum Novum
 Ti. Vesturius Fuscus 193
 Via Aemilia 344, 345, 354
 Via Aemilia Scauri 345, 353
 Via Annia 343, 344, 353
 Via Appia 3, 346, 347, 348, 352, 354
 Via Aurelia 345, 348, 353
 Via Campana 347, 352
 Via Cassia 345, 353
 Via Claudia 344
 Via Claudia Valeria 346, 347, 353
 Via Domitiana 346
 Via Flaminia 345, 346, 353
 Via Flavia 343
 Via Latina 347, 352
 Via Nomentana 347
 Via Ostiensis 346, 353
 Via Popilia 262, 344, 347, 348, 354
 Via Postumia 343, 344, 353
 Via Praenestina 347
 Via Salaria 346, 353
 Via Severiana 346, 353
 Via Tiburtina 347
 Via Traiana 346, 348, 354
 Viator 80
 Vibius 109
 Vidman, L. 10, 11-12, 149, 183, 454, 462, 466
 Villa Adriana 18, 159, 177, 178, 243, 423, 426
 Villazano di Trento 344
 Virgile 246, 250, 382

- Virius Nicomachus Flavianus 452, 454
 M. Virofurcius 109
 Vitellius 405, 407, 408
 A. Vitellius Urbanus 92
 Voies romaines 259, 349-350, 353-354 voir aussi Via
 Volumen 120
 M. Volusius 125, 210, 378
 Von Gonzenbach, V 8, 150
 Vota decennalia 435
 Vota felicia 434-435
 Vota publica 6, 211, 220, 221, 434-435, 446-449, 451
 Vota vicennalia 435, 447
 Votum Solvit libens merito 153, n. 7
 Voyages en Égypte
 projet de Cicéron 250, 318, n. 2
 de César 377
 d'Octave 379-380
 de Virgile 250
 de Germanicus 393-394
 projet de Caligula 398
 projet de Néron 403
 de Vespasien 407-411
 de Marc-Aurèle 432
 de Septime-Sévère 437-438
 de Caracalla 441-442
 Wace, A. 424
 Weingärtner, D. 393
 Wilcken, U. 256
 Wilson, A. J. 271
 Wissowa, G. 49, 229, 440
 Witt, R. E. 12-13
 Wittmann, W. 234
 Xiphilin 429-430
 Xoanon 110
 Zacore 132
 Zeus 193, 195, 393, 419
 Zeus Casios 280, 308-309
 Zeus Hélios Sérapis 122, 196, 197, 198, 425, n. 5, 465, 466
 Zeus Ourios 280, 308
 Εἰς Ζεὺς Σάραπις 195
 Zeus Sôter 308, 309
 Ziehen, J. 365

ITALIE



ITALIE



Carte 2

TABEAU DES ROUTES ISIAQUES (cfr p. 352-354).

